اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۲ء

مدیر:
ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۲ء)
مدیر	:	محمد رفیع الدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۶۲ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۳۶
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۲ | اقبال ریویو: جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۲ء | شمارہ: ۴

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

جس کا مقصد ایسے مقالات پیش کرنا ہے جو اقبال کی زندگی، شاعری اور حکمت کے مطالعہ پر مشتمل ہوں، جو سیاسیات، اخلاقیات، تعلیم، تاریخ، معاشیات، فلسفہ، عمرانیات، نفسیات، ادب، فن، تقابل مذاہب اور اسلامیات وغیرہ پر اقبال کے افکار کی تشریح و توضیح کریں یا جو ان موضوعات کے متعلق ہوں جن میں اقبال کو دلچسپی تھی۔

بدل اشتراک
(چار شماروں کے لئے)

پاکستان				بیرونی ممالک
۸ روپیہ	-	-	-	۱ پونڈ
		قیمت فی شمارہ		
۲ روپیہ	-	-	-	۵ شلنگ

مضامین برائے اشاعت "مدیر اقبال ریویو
۸۴۔ پاکستان سیکریٹریٹ۔ کراچی" کے پتہ پر ارسال فرمائیں۔

ناشر و طابع: ڈاکٹر محمد رفیع الدین ڈائرکٹر، اقبال اکادمی پاکستان کراچی
مطبع: فیروز سنز پریس۔ کراچی

اس شمارے کے مضمون نگار

سید عبدالواحد ۔ مصنف ''اقبال: فکر و فن،، کراچی

فروغ احمد ۔ نائب مدیر ۔ روز نامہ پاسبان ۔ ڈھاکہ

محمد عثمان رمز۔ لیکچرار شعبہ فلسفہ۔ گورنمنٹ کالج جیسور مشرقی پاکستان

ضامن نقوی ۔ کراچی

اکبر علی خاں ۔ ریسرچ فیلو ۔ رامپور

ڈاکٹر ابو سعید نورالدین ۔ کراچی

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر: ڈاکٹر محمد رفیع الدین — مدیر معاون: خورشید احمد

جلد ۳ — جولائی ۱۹۶۲ء — عدد ۲

مندرجات

اقبال کے خطوط

سید عبدالواحد

علامہ اقبال مرحوم کے خطوط کا مطالعہ تین نقطہ ہائے نگاہ سے باعث دلچسپی ہوسکتا ہے۔ اول تو ادبی نقطۂ نگاہ سے اسلئے کہ علامہ جیسے فن کار کا تحریر کردہ ہر لفظ ایک ادبی و معنوی اہمیت کا حامل ہے۔ دوسرا نقطۂ نگاہ ان خطوط کی دلچسپی کا اس لحاظ سے ہے کہ ان کا مطالعہ علامہ مرحوم کے کلام اور فلسفہ کی تفہیم میں بیش بہا مدد بہم پہنچا سکتا ہے۔ تیسرا دلچسپی کا سبب یہ ہے کہ ان خطوط کے مطالعہ سے علامہ مرحوم کی دلچسپ اور ہمہ گیر شخصیت پر ایک بصیرت افزا روشنی پڑتی ہے۔

ادبی نقطۂ نگاہ سے علامہ کے خطوط میں نہ تو غالب کے خطوط کی شگفتگی ہے نہ سلاست زبان ہے، نہ غالب کی بذلہ سنجی اور ظرافت ہے۔ جن لوگوں کو علامہ مرحوم کی صحبت میں رہنے کا اتفاق ہوا ہے ان کو بخوبی معلوم ہے کہ علامہ کی طبیعت میں ظرافت کوٹ کوٹ کر بھری تھی۔ معمولی سے معمولی بات کو بھی وہ اپنے خاص ظریفانہ انداز میں بیان کیا کرتے تھے۔ لہذا ان کے خطوط میں اس شگفتگی اور بذلہ سنجی کا فقدان جو غالب کے خطوط میں پائی جاتی ہیں ذرا محل تعجب ضرور ہے، مگر جو خطوط ابھی تک شائع ہوئے ہیں چونکہ وہ خاص فلسفیانہ نکات کی تشریح کی غرض سے یا اور ایسے ہی علمی مباحث کی توضیحات کے متعلق لکھے گئے تھے۔ اسلئے ان خطوط میں انداز تحریر کی شگفتگی اور ظرافت کی عدم موجودگی اس امر کی دلیل نہیں ہوسکتی کہ علامہ مرحوم کے غیر شائع شدہ خطوط میں بھی یہ خصوصیتیں نہیں ہیں۔ پھر بھی علامہ کے خطوط میں اس طرز کی ظرافت کا جو خطوط غالب کی جان ہے امید رکھنا عبث ہے۔ چونکہ رقعات غالب کی بذلہ سنجی اور ظرافت کی مثالیں تو دنیا کے کسی ادب میں بھی بڑی مشکل سے ملینگی۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علامہ مرحوم کے شائع شدہ خطوط میں ظرافت بالکل نہیں ہے۔ علامہ کے خطوط ظریفانہ فقرات سے بھرے ہیں لیکن یہ ظرافت ایک خاص قسم کی اور عالمانہ انداز کی ہے مثلاً مہاراجہ کشن پرشاد کو ایک خط میں لکھا ہے :—

" یہاں بارش نہیں ہوتی ہے۔ لاہور آتشکدۂ آذر بن رہا ہے مگر اس آتشکدہ کا مصنف لطف اللہ نہیں قہر اللہ ہے"۔

مگر غالب کی شگفتگی اور سلاست زبان کے فقدان کے باوجود علامہ کے مکاتیب میں ایک برجستگی ہے جس سے تحریر میں ایک جان پڑ جاتی ہے۔ اس برجستگی کا سبب دراصل علامہ کا اخلاص ہے جو ان کی جملہ تحریرات نظم و نثر کا ایک نمایاں عنصر ہے۔ جس مضمون پر علامہ قلم اٹھاتے ہیں جو کچھ ان کے دل میں ہوتا ہے وہ بے کم و کاست بغیر کسی تصنع کے سپرد قلم کر دیتے ہیں۔ مکتوب الیہ یا قارئین کے پاس خاطر کے خیال سے وہ کبھی تصنع پر نہیں اترتے۔ علامہ کے خطوط کی دوسری خصوصیت بلاغت زبان ہے اس بلاغت کی وجہ دراصل علامہ کا تبحر علمی ہے جو بات علامہ کو کہنی ہوتی ہے وہ تھوڑے الفاظ میں بیان کردیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس بات پر وہ لکھنے بیٹھتے ہیں اس پر اتنا مواد ان کے دماغ اور ذہن میں ہوتا ہے کہ اگر الفاظ کے استعمال میں کفایت شعاری نہ برتیں تو ہر مضمون کے دفتر کے دفتر بن جائیں۔ ایسے کلام کو علمائے بلاغت ایجاز سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً ایک خط میں مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں :—

> '' سیرت عایشہ رض کے لئے سراپا سپاس ہوں، یہ ھدیہ سلیمانی نہیں سرمہ' سلیمانی ہے، اس کتاب کو پڑھنے سے میرے علم میں بہت مفید اضافہ ہوا،،۔

خطوط کی تیسری خصوصیت علامہ کا وہ خاص ملکہ ہے جس کی وجہ سے وہ دقیق سے دقیق مسائل کو عام فہم زبان میں چند الفاظ میں بیان کردیتے ہیں۔ مثلاً ایک خط میں لکھتے ہیں :—

> '' ببرحال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے اور بعض نے اسکا نام بقا رکھا ہے،،۔

اردو زبان میں گزشتہ پچاس سال میں اکابر کے خطوط کا قابل قدر

ذخیرہ جمع ہوگیا ہے مگر اس مجموعہ کے باوجود یہ کہنا پڑیگا کہ ابھی اردو ادب میں خطوط کا موجودہ ذخیرہ اس کے شایان شان نہیں ہے۔ اقبال کے خطوط ایسی ادبی خصوصیات کے حامل ہیں کہ یہ دنیا کی جس زبان میں ہوتے ایک اعلی ادبی پایہ کے مستحق قرار دئے جاتے۔ لہذا ناچیز کی یہ رائے ہے کہ اقبال کے خطوط کو اردو ادب کا ہر نقاد ایک ممتاز درجہ دیگا۔ یہ درجہ کس نوع کا ہوگا اس کا تعین مستقبل ہی کرسکتا ہے۔ اس بارے میں سردست رائے زنی کرنا بے سود ہے۔

متعلمین اقبال کے لئے علامہ کے شائع شدہ خطوط کی بڑی اہمیت کی وجہ یہ ہے کہ ان خطوط سے ان کے کلام اور فلسفے کے بعض حل طلب اور غیر واضح پہلوؤں پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر مولانا ظفر احمد صدیقی کے موسومہ خط میں علامہ فرماتے ہیں :—

"شاہین کی تشبیہہ محض شاعرانہ تشبیہہ نہیں ہے، اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں، خود دار اور غیرت مند ہے، اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا۔ بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا۔ بلند پرواز ہے، خلوت پسند ہے، تیز نگاہ ہے"۔

حکیم محمد حسین صاحب عرشی کے موسومہ خط مورخہ ۱۰ ستمبر ۱۹۳۶ء میں علامہ لکھتے ہیں :—

"قرشی سے مراد حضور رسالت مآب ہیں۔ بخاری سے مراد بوعلی سینا ہے"۔

یہ بال جبریل میں "ایک فلسفہ زدہ سید زادے سے خطاب" کی نظم کے آخری شعر کی تشریح ہے۔

چوں دیدہ راہ بین نداری   قائد قرشی بہ از بخاری

خواجہ غلام السیدین کے نام ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۶ء کو لکھتے ہیں :—

"سوشیل ازم کے معترف ہر جگہ روحانیات اور مذہب کے مخالف ہیں۔ اور ان کو افیون تصور کرتے ہیں۔ لفظ

افیون اس ضمن میں سب سے پہلے کارل مارکس نے استعمال کیا تھا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی مادی تعبیر سراسر غلط ہے۔ روحانیت کا میں قائل ہوں مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا۔ جو روحانیت میرے نزدیک مغضب ہے، یعنی افیونی خواص رکھتی ہے اس کی تردید میں نے جابجا کی ہے۔ باقی رہا سوشیلزم سو اسلام خود ایک قسم کا سوشیلزم ہے،،۔

ان چند مثالوں سے واضح ہو جائیگا کہ ہر متعلم اقبال کے لئے ان خطوط میں ایک نہایت ہی بیش بہا اور قابل قدر مواد موجود ہے۔

ان خطوط کے مجموعوں کی دلچسپی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ ان سے اس عظیم المرتبت انسان کی نہایت دلچسپ اور ہمہ گیر شخصیت پر روشنی پڑتی ہے۔ ہر انسان کے خطوط (خصوصاً ایسے خطوط جو انگریزی کے مشہور شاعر پوپ کی طرح اس غرض سے نہ لکھے گئے ہوں کہ وہ کبھی شائع کئے جائینگے) اس انسان کی شخصیت پر ایک ایسی روشنی ڈالتے ہیں جو کسی دوسرے ذریعہ سے میسر نہیں آسکتی۔ اکابر کے خطوط میں عموماً انسان ہمیشہ دلچسپی لیتا رہا ہے گو کہ ادبی اور فنی اعتبار سے یہ خطوط کتنے ہی ادنیٰ درجہ کے کیوں نہ ہوں۔ اس دلچسپی کا سبب یہ ہے کہ ان خطوط کے آئینوں میں ان اکابر و مشاہیر کی شخصیتیں اپنے اصلی خد و خال میں نظر آتی ہیں۔ دوسری تصنیفات میں یہ مشاہیر و اکابر ہر لفظ کو سپرد قلم کرتے وقت یہ امر پیش نظر رکھتے ہوں کہ ان کی تصانیف عوام کے مطالعہ میں آئینگی لیکن خطوط میں یہ صورت نہیں ہوتی۔ چونکہ دنیا کے کسی بڑے آدمی کی شخصیت کو سمجھے بغیر اس کے کام کی ماہیت اور اہمیت کا اندازہ کرنا نہایت دشوار ہے، اس لحاظ سے ہم خوش قسمت ہیں کہ اقبال کے خطوط کے مجموعے ہمارے سامنے موجود ہیں جن سے اس بزرگ انسان کی شخصیت پر اس قدر بیش بہا روشنی پڑ رہی ہے۔ جب ہم علامہ مرحوم کو اس روشنی میں دیکھتے ہیں تو جن خصوصیات سے ہمارا ذہن اثر پذیر ہوتا اور جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ یہ ہیں۔

علامہ مرحوم کی اول خصوصیت ان کی شرافت ہے۔ علامہ مرحوم

کا زندگی بھر یہ دستور رہا کہ ہر شخص کے خط کا، خواہ وہ ادنیٰ ہو یا اعلیٰ ضرور اپنے قلم سے فوری جواب دیتے تھے۔ ایک مشغول بیرسٹر کے لئے جس کے فرصت کے لمحات مطالعۂ کتب اور بہ حیثیت مفکر و محقق عقدہ کشائی اور فکر و شعر و سخن کے لئے وقف تھے یہ امر نہایت دشوار ہوگا۔ مگر اس شریف النفس انسان کا عمر بھر یہ دستور رہا۔

دوسری خصوصیت جو ان خطوط کے مطالعہ سے ظاہر ہوتی ہے وہ علامہ کی کسر نفسی ہے۔ علامہ ہر شخص کو اس طرح مخاطب کرتے ہیں جیسا کہ مکتوب الیہ انکے برابر ہی نہیں، بلکہ ان سے علم میں کہیں زیادہ ہے۔ مولانا سلیمان ندوی کے نام جو خطوط ہیں ان میں تو علامہ کی طرز تحریر ایک شاگردانہ انداز لئے ہوئے ہے۔ جب میں نے مولانا ممدوح سے ایک بار اس کا تذکرہ کیا تو مولانا نے فرمایا کہ ان خطوط کی طرز تحریر سے میری علمی عظمت کا انکشاف نہیں ہوتا بلکہ علامہ موصوف کی کسر نفسی کا اظہار ہوتا ہے۔ خطوط میں اس قسم کی صدہا مثالیں ملتی ہیں جن سے علامہ مرحوم کی کسر نفسی اور فروتنی ظاہر ہوتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ بڑے آدمیوں کی یہی پہچان ہے۔

تیسری خصوصیت علامہ مرحوم کی وہ طالب علمانہ جستجو ہے جو عمر بھر ان کا شعار رہی۔ مولانا سلیمان ندوی کے نام ۲۰ اگست ۱۹۲۲ء کے خط میں لکھتے ہیں :—

> '' مولانا حکیم برکات احمد صاحب بہاری ثم ٹونکی کا رسالہ تحقیق زمان مطبوعہ ہے یا قلمی۔ اگر قلمی ہے تو کہاں سے عاریتاً ملیگا۔ علیٰ ھذا القیاس مولانا اسماعیل شہید کی عبقات قاضی محب اللہ کی جواہر الفرد اور حافظ امان اللہ بنارسی کی تمام تصانیف کہاں سے دستیاب ہونگی؟ ''

دوسری جگہ لکھا ہے :—

> '' فی الحال میں مولوی نورالحق صاحب کی مدد سے مباحث مشرقیہ دیکھ رہا ہوں۔ اس کے بعد شرح مواقف دیکھنے کا قصد ہے۔''

۲۰ اگست ۱۹۳۵ء کے خط میں لکھتے ہیں :—

" میں بھی یہاں حمیدیہ لائبریری اور بعض پرائیوٹ احباب سے کتابیں منگوا کر دیکھتا رہا۔ الحمد اللہ کہ بہت سی باتیں مل گئیں۔ اس مطالعہ سے مجھے بے انتہا فائدہ ہوا اور آپ کے خط نے تو اور بھی راہیں کھولدی ہیں"۔

۹ دسمبر ۱۹۲۳ء کے خط میں لکھتے ہیں :-

" مولوی نور الاسلام کے رسالہ فی تحقیق المکان کی نقل رام پور کے کتب خانہ سے آ گئی ہے"۔

الغرض ان چند اقتباسات سے یہ ظاہر ہے کہ علامہ مرحوم نے تمام عمر بطور ایک طالب علم کے بسر کی۔ باوجود اپنی گوناگوں مصروفیتوں کے علامہ اپنا بیشتر وقت تحقیق اور تجسس اور کتب بینی میں صرف کرتے تھے چنانچہ یکم فروری ۱۹۲۴ء کے خط میں لکھتے ہیں :-

" مسلمانوں نے منطق استقرائی پر جو کچھ لکھا ہے اور جو جو اضافے انہوں نے یونانیوں کی منطق پر کئے ہیں اسکے متعلق میں کچھ تحقیق کر رہا ہوں"۔

اس کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بزرگ انسان شعر و سخن کے علاوہ صرف قانون کے عقدے اور سیاست کی گتھیاں سلجھانے ہی میں نہیں لگا رہتا تھا بلکہ ہر طرح کی تحقیق اور تدقیق بھی کرتا رہتا تھا۔ علامہ کی مشغول زندگی میں ہمارے نوجوانوں کے لئے ایک بہت بڑا سبق ہے۔

چوتھی خصوصیت علامہ کی دیانتداری اور پاکی نفس ہے۔ ایک خط میں مولانا سلیمان ندوی سے دریافت کرتے ہیں کہ :-

" کیا ایک وکیل اور بیرسٹر کے لئے مقررہ فیس کے علاوہ موکل سے کوئی اور تحفہ لینا جائز ہے یا نہیں ؟"

اللہ اللہ دیانتداری کی ایسی مثال ہمارے اس روشن اور مہذب زمانہ میں مشکل سے ملیگی۔

پانچویں خصوصیت علامہ کی اخلاقی جرأت ہے۔ سامعین کو یاد ہوگا

کہ جب علامہ کو سرکار کی طرف سے خطاب ملا تو بہت سی چہ میگوئیاں ہونے لگیں اور لوگوں کو اندیشہ ہونے لگا کہ خطاب منظور کرنے کے بعد علامہ اس جرأت اور بیباکی سے نہ لکھ سکیں گے جیسا کہ خطاب ملنے سے قبل لکھتے تھے۔ اس بارے میں ۴ جنوری ۱۹۲۳ء کو ایک خط مولوی غلام بھیک نیرنگ کے نام لکھا ہے جس سے علامہ کی حق گوئی و بیباکی، راست بازی و بلند کرداری اور ایقان و ایمان کامل کا اظہار ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو کہ دنیوی اعزاز کی اس ظاہری شوکت کو علامہ احساس سے فرو تر تصور فرماتے ہیں۔

> "میں آپ کو اس اعزاز کی خود اطلاع دیتا۔ مگر جس دنیا کے میں اور آپ رہنے والے ہیں اس دنیا میں اس قسم کے واقعات احساس سے فرو تر ہیں۔ باقی رہا وہ خطرہ جس کا آپ کے قلب کو احساس ہے سو قسم ہے اس خدائے ذوالجلال کی جس کے قبضے میں میری جان اور آبرو ہے اور قسم ہے اس بزرگ و برتر وجود کی جس کی وجہ سے مجھے خدا پر ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں دنیا کی کوئی قوت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی"۔

چھٹی خصوصیت علامہ کی عالی ہمتی ہے۔ اس کی بدولت مشاغل کسب معاش اور مکروہات حیات کی ناخوشگوار الجھنوں کے باوجود علامہ بنی نوع انسان کی رہنمائی کے لئے اتنا بڑا گرانمایہ گنج حکمت اور خزینہ جواہر افکار پیش کر سکے۔ چنانچہ ایک خط میں علامہ لکھتے ہیں :—

> "کیا عجب ہے کہ آئندہ نسلیں مجھے شاعر تصور نہ کریں، اسواسطے کہ آرٹ غایت درجہ کی جانکاہی چاہتا ہے، اور یہ بات موجودہ حالات میں میرے لئے ممکن نہیں۔ جرمنی کے دو بڑے شاعر بیرسٹر تھے یعنے گیٹے اور اوھلینڈ۔ گیٹے تھوڑے دن پریکٹس کے بعد ویمر کی ریاست کا تعلیمی مشیر بن گیا اور اسطرح فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کا اسے پورا موقع مل گیا۔ اوھلینڈ تمام عمر مقدمات پر بحث کرتا رہا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت تھوڑی

نظمیں لکھ سکا اور وہ کمال پورے طور پر نشو و نما نہ پا سکا
جو اس کی فطرت میں ودیعت کیا گیا تھا،،۔

یہ قوم کی بد قسمتی تھی کہ وہ علامہ مرحوم کے لئے ایسے اسباب مہیا نہ کرسکی کہ علامہ مکروہات حیات سے مطمئن ہو کر فارغ البالی اور سکون قلب کے ساتھ اپنی زندگی آرٹ کے لئے وقف کردیتے۔

الغرض علامہ مرحوم کے خطوط گوناگوں دلچسپیوں کے حامل ہیں۔ غیر شائع شدہ خطوط کی ترتیب اور اشاعت قوم اور ملک پر ایک بڑا احسان ہوگا۔

فی الحال اس امر کی ضرورت ہے کہ جن اصحاب کے پاس علامہ کے خطوط ہوں ان کو ایک قومی امانت جان کر محفوظ رکھیں۔ یا اقبال اکیڈیمی جیسے ادارہ میں محفوظ کرادیں۔

اقبال کا فلسفۂ خودی اور تصور آخرت

از فروغ احمد

اس مضمون کے پہلے حصہ* میں بار بار نطشے کا ذکر خیر کچھ اس طرح ہوا ہے کہ اس سے زمانہ، ارتقاء اور انسانی خودی کے بارے میں نطشے اور اقبال کے بین تضاد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ میں ضروری سمجھتا ہوں کہ اس مضمون میں ندرے وضاحت سے کام لیتے ہوئے اقبال کی ان تنقیدوں پر کچھ روشنی ڈالوں جو اس نے نطشے کے تصور زماں، تصور ارتقاء اور تصور انسان پر کی ہیں۔ نطشے کے مداحوں کے لئے یقیناً یہ بات مایوس کن ہوگی کہ وہ جس نے فوق البشر (Super man) کا بظاہر رجائی نظریہ پیش کیا تھا فی الحقیقت ایک انتہاء درجہ کا جبری تھا اور بقول کونٹ کیسر لنگ (Count Keyserling) اس نے دراصل اپنی یاسیت کو رجائیت کے خول میں چھپا رکھا تھا۔ اقبال کے نزدیک اس بات پر کہ موجودہ کائنات میں انسانی خودی حادث ہے اور حیات دنیوی کا سفر ختم کرنے کے بعد تناسخ یا بروز کے ذریعہ عالم برزخ یا عالم مرگ سے رجعت محال ہے، دو رائیں نہیں ہوسکتیں[1] اسکے لئے اقبال نے قرآن حکیم کی دو مسلسل آیتوں سے استدلال کیا ہے۔

حتی اذا جاء احدھم الموت قال رب ارجعون۔ لعلی اعمل صالحاً فیما ترکت کلا انھا کلمة ھو قائلھا ومن ورآءھم برزخ الی یوم یبعثون۔

(یہاں تک کہ جب ان میں سے کسی کے پاس موت آجائے گی تو کہے گا کہ اے پروردگار! مجھے پھر واپس بھیج دے تا کہ میں اس میں جسے چھوڑ آیا ہوں نیک کام کیا کروں۔ ہرگز نہیں۔ یہ ایک ایسی بات ہے کہ وہ اسے زبان سے کہہ رہا ہوگا اور اسکے پیچھے برزخ ہے اس دن تک کہ اٹھائے جائیں گے)

اقبال نے نطشے کی ابدی تکرار کی تشریح کرنے کے لئے خود نطشے ہی کا ایک اقتباس نقل کیا ہے[2]

---

* ملاحظہ ہو! اقبال ریویو، جنوری ۱۹۶۲ء

1 R.R.T.I. صفحہ ۱۱۹ تا ۱۱۷ بحوالہ قرآن سورہ ۲۳ آیت ۱۰۲ تا ۱۰۳

2 R.R.T.I. صفحہ ۱۱۰

"Everything has returned: sirius and the spider, and thy thoughts, and this moment and this last thought of thine that everything will return. Fellow-man! your whole life, like a sand-glass, will always be renewed, and will ever run out again. This ring in which you are but a grain will glitter afresh forever"

(ہر شے لوٹ کر واپس آئی ہے : کتا، مکڑی اور تیرے خیالات اور یہ لمحہ اور تیرا یہ آخری خیال کہ ہر چیز واپس آئے گی۔ اے بنی نوع انسان! تمہاری پوری زندگی ریت کے شیشے کی طرح بار بار بھری جائے گی اور بار بار خالی ہوگی۔ یہ کیسہ جس میں تم ریت کے دانے کی طرح ہو، ہمیشہ نئی آب و تاب سے چمکتا رہے گا)

اس پر اقبال نے اپنے خطبے میں، خطوط میں اور منظوم کلام میں سخت تنقید کی ہے۔ اپنے خطبے میں اس تخیل کی اس نے ان الفاظ میں مذمت کی ہے [3] :-

"....Nothing new, fatalistic and uninspiring...."

(اس میں کوئی جدت نہیں، یہ نری جبریت ہے، بالکل بے روح ....)

ڈاکٹر نکلسن کے نام طویل مکتوب میں بھی نطشے کے اس خیال کو باطل قرار دیا ہے کہ نئی نسل جب تک زمانے کی پیٹھ پر بوجھ بنی رہے گی "فوق البشر" پیدا نہیں ہوگا [4] ۔ اپنے منظوم کلام میں جگہ جگہ اس کے برعکس اقبال نے یوں کہا ہے۔

اے سوار اشہب دوراں بیا　　اے فروغ دیدۂ بیناں بیا

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر
کس کی نمود کیلئے شام و سحر ہیں گرم سیر؟
شانۂ روزگار پر بار گراں ہے تو کہ میں؟

3　R.R.T.T. صفحہ ۱۱۵

4　لکھا ہے کہ نطشے کی بات زمانہ اور حیات دونوں کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ ملاحظہ ہو "فلسفہ سخت کوشی"، مکاتیب اقبال جلد اول

جاوید نامہ میں ''زندہ رود،، (اقبال) یوں کہتا ہے —

چیست آئین جہان رنگ و بو
جز کہ آب رفتہ می ناید بجو
زندگانی را سر تکرار نیست
فطرت او خو گر تکرار نیست
زیر گردوں رجعت او را نارواست
چوں زپا افتاد قومے برنخاست

اقبال حیات اخروی کو ''نیم حیاتیاتی،، [5] "(partly biological)" مانتے ہیں۔ حالانکہ نطشے خالص حیاتیاتی حرکت دوری کا قائل ہے۔ اقبال نے جہاں یہ کہا ہے کہ — [6]

"Heaven and hell are states, not localities"

(جنت و دوزخ احوال ہیں، مقامات نہیں ہیں) تو اس سے ہرگز حیات اخروی کے ''نیم حیاتیاتی،، ہونے کی تردید نہیں ہوتی کیونکہ یہ امر واقعہ ہے کہ اس باب میں اقبال نے واضح الفاظ میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اگرچہ حیات اخروی کی نوعیت اور ماہئیت کا تصور مسلم حکماء میں متنازعہ فیہ رہا ہے (کیونکہ قرآن کا منشا حیات اخروی کی ماہئیت بتانا نہ تھا بلکہ اسے بطور ایک حقیقت کے منوانا تھا) اسکے باوجود بیشتر حکماء (بہ شمول شاہ ولی اللہ رح) کا رجحان فکر اسی طرف ہے کہ حیات اخروی کسی نہ کسی نوعیت کے لیکن حسب حال طبعی وسیلہ کو مستلزم ہے۔ اور اس خیال کی تائید[7] اقبال کے نزدیک قرآن کی اس آیت سے ہوتی ہے : ''ء اذا متنا و کنا ترابا . . . . و عندنا کتب حفیظ (سورۂ ق۔ آیت ۳ – ۴)

(یعنی ''بھلا جب ہم مر گئے اور مٹی ہوگئے تو پھر زندہ ہوں گے ؟ یہ زندہ ہونا تو بعید ہے۔ ان کے جسموں کو زمین جتنا کم کرتی جاتی ہے، ہمیں معلوم ہے اور ہمارے پاس تحریری یاد داشت بھی ہے،،) یہاں لگے ہاتھوں

---

5 R.R.T.I. صفحہ ۱۱۵، ۱۲۲

6 ایضاً صفحہ ۱۲۳۔ اس مقام پر کچھ شعریت کا رنگ پیدا ہوگیا ہے

7 R.R.T.I. صفحہ ۱۲۲

اس بات کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اقبال نے ماہنامہ "The Muslim Revival" بابت ماہ ستمبر ۱۹۳۲ء میں ایک مقالہ لکھا تھا جس کا ایک مطبوعہ اردو ترجمہ مع حوالہ اس وقت حسن اتفاق سے میرے سامنے آگیا ہے 8 ۔ اس مقالے میں اقبال نے ایک کتاب "The Emergence of Life" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مصنف نے جدید ریاضیاتی تحقیق کی روشنی میں فلسفیانہ تحقیق و تدقیق کی ہے ۔ اقبال نے کتاب کے ایک مخصوص باب کا اہم اقتباس بھی نقل کیا ہے جسے جستہ جستہ یہاں درج کیا جاتا ہے :۔

''انسان کے مر کر دوبارہ زندہ ہونے کا تصور یا نظریہ' حیات بعد موت، مذہب کی تعلیمات کا ایک ایسا عنصر ہے جو سب سے زیادہ حیرت انگیز، بلکہ میں کہوں گا، ناقابل یقین راز ہے .... سائنسی دماغ کو یہ تصور محض واہمہ معلوم ہوتا ہے اور سائنس کے کسی طالب علم کو اس بات کا یقین تو آ ہی نہیں سکتا کہ اس کا جواز سائینس سے پیش کیا جا سکتا ہے ۔ لیکن زیر بحث (ریاضیاتی) موضوع کی روشنی میں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس تصور کو ممکنہ اور عقلی عقیدوں کی صف سے خارج نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ بات خلاف عقل تو معلوم ہوتی ہے (اگر ہم اس تصور کی ایک انتہائی عملی شکل یہ فرض کریں) کہ ایک انسان جو خندق میں بم پھٹنے سے پاش پاش ہوکر مر چکا ہے، اس کا جسم جن جوہری ذرات سے مرکب تھا وہ دوبارہ اس طرح مجتمع ہوسکتے ہیں کہ مذکورہ انسان پھر زندہ ہوجائے ۔ مگر جو (ریاضیاتی) موضوع اس وقت زیر بحث ہے اسکی روشنی میں وجود انسانی کے واحدے یا اکائیاں ان تمام واحدوں یا اکائیوں سے، جو ان کے مادی ماحول کی حیات گہ کا کام دے چکے ہیں اسی طاقت کے زیر عمل ہیں جس نے انہیں پہلے مجتمع کیا تھا، تو اس میں کوئی چیز مزاحم نہیں ہوسکتی''۔

کتاب سے یہ اقتباس درج کرنے کے بعد اقبال لکھتے ہیں

''قارئین میں سے جو حضرات مسلمان ہیں ان کو . . . . یہ بات محسوس

---

8 ماہنامہ ہمایوں لاہور بابت اپریل ۱۹۵۰ء صفحہ ۲۶۴ مقالہ اقبال بعنوان حیات بعد موت کا اسلامی نظریہ اور سائینس

ہوئی ہوگی کہ ایک فرنگی مفکر نے حیات بعد ممات کے تصور کی حمایت میں جو دلیل دی ہے، یہ قریب قریب وہی ہے جو قرآن مجید میں اب سے ساڑھے تیرہ سو برس پہلے دنیا کے سامنے رکھی جا چکی ہے،،۔

آگے چل کر اقبال نے مزید صراحت کی ہے کہ (باوجودیکہ زیر تبصرہ کتاب میں مصنف نے عیسائی تصور آخرت کا حوالہ دیا ہے) مصنف کا اصل نظریہ عیسائیوں کے تصور آخرت کی نہیں بلکہ مسلمانوں کے تصور آخرت کی تائید کرتا ہے۔ کیونکہ عیسائی تصور آخرت عیسیٰ علیہ السلام کے دوبارہ جی اٹھنے کے ایک عقیدہ پر مبنی ہے، در آنحالیکہ قرآن کا تصور آخرت دو اور دو چار کی طرح سمجھ میں آنے والی اس دلیل پر مبنی ہے کہ جب انسان کچھ نہیں تھا تو کیسے بنا لہذا مر کر اور مٹ کر اس کا دوبارہ وجود میں آ جانا ہرگز خلاف عقل نہیں ہے۔ اقبال نے اپنے اس مقالہ میں قرآن کی متعدد آیات درج کی ہیں۔[9]

تاہم غور بات اصل میں یہ ہے کہ اقبال نہ تو ''ابدی تکرار،، کو مانتے ہیں نہ تناسخ کو۔ نطشے کے تصور کے مقابلہ میں گوئٹے کا تصور اقبال کے تصور سے زیادہ قریب ہے۔ اول الذکر کی کتاب ہرش تزلیت عقیدۂ تناسخ کا اثر معلوم ہوتی ہے اور ثانی الذکر کی رجائیت عقیدۂ آخرت کا۔ اس وقت مجھے صحیح حوالہ اچھی طرح یاد نہیں لیکن غالباً کونٹ کیسر لنگ ہی نے اپنے سفر نامے میں گوئٹے کے تصور ارتقاء کو ''دوری،، اور ''مستقیم،، کے بین بین یعنی مرغولائی (spiral) قرار دیا ہے۔ اقبال کا تصور ارتقاء برگساں کے تصور کی طرح مستقیم لیکن اخلاقی نصب العین کا حامل ہے۔ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ عدم تکرار زندگی کی شومئی قسمت کی دلیل نہیں ہے اور اس کے لئے وہ قرآن حکیم کی ان آیتوں سے استدلال کرتا ہے جن کا حوالہ اوپر آچکا ہے۔ جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اقبال نو افلاطونیوں کی طرح اگر محض ماورائی یا اعیانی ہوتے تو نجات کا آخری تصور ''مکتی،، یا

---

9 سورۂ واقعہ آیات ۴۷، ۴۸، ۶۰، ۶۲ — سورۂ عنکبوت آیات ۱۹ - ۲۰
سورۂ قیامۃ آیات ۳ - ۴، سورۂ بنی اسرائیل آیات ۴۹ - ۵۱
سورۂ مریم آیات ۶۶ - ۶۷ اور سورۂ المومنون آیات ۹۹ - ۱۰۰
ممکن ہے آیات کے حوالے دیتے وقت آیتوں کے شمار میں کچھ فرق آگیا ہو۔ تقابل ضروری ہے۔

''نروان،، سے اخذ کرنا ان کے لئے چنداں مشکل نہ تھا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ وہ انسانی خودی کے ذات باری تعالی کی خودیٔ مطلق میں جذب کردینے کو نجات نہیں بلکہ فنا سمجھتے ہیں۔ اقبال اس کے قائل نہیں ہیں کہ —

قطرہ دریا میں جو مل جائے تو دریا ہو جائے
کام اچھا ہے وہ جس کا کہ مآل اچھا ہے (غالب)

کیونکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ قطرہ اگر اپنا علیحدہ وجود ہی کھو دے گا تو وصل کے ''مآل،، سے لذت یاب ہونے کے لئے وہ باقی تو نہ رہے گا۔ ۱۵ خودی کی بقاء اور نجات ان کے نزدیک صرف اس بات میں مضمر ہے کہ عین حضور باری تعالی میں بھی ''فراق،، کی با ''فراقے در وصالے،، کی حالت برقرار رہے۔ اور رویت باری تعالی انسانی خودی کے لئے محض نعمت بے کراں نہیں بلکہ اس کے ظرف اور ثبات کا امتحان بھی ثابت ہو۔ ۱۱

کائنات اور خودی کے اس غائتی (Teleological) تصور اور انسانی خودی کے مقصدی اور نصب العینی موقف سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آتی ہے کہ اقبال کے نزدیک انسانی خودی کا منصب محض حیاتیاتی نہیں ہے۔ بلکہ یہ اخلاقی ذمہ داریوں کو بھی مستلزم ہے۔ اور یہ کہ (از روئے ''اسرار و رموز،،) ان اخلاقی ذمہ داریوں سے پوری طرح عہدہ برآ ہوئے بغیر خودی صحیح راہ پر اور صحیح سمت میں سفر نہیں کر سکتی اور ہر ہر قدم پر اپنا امتحان کرکے اس آخری مرحلہ' امتحان میں داخل نہیں ہوسکتی جہاں پہنچ کر ہی اعلی ترین خودی (خدا) کے روبرو اسے اپنے ثبات و بقا کا یقین ''عین الیقین،، کی حد تک حاصل ہوگا۔ یہاں ممکن ہے یہ سوال پیدا ہو کہ کیا

---

۱۵ ایک درویش نے اقبال کو ذات خداوندی سے وصال کی دعا دی تھی تو اقبال نے یہی جواب دیا تھا۔ اس لطیفے کو اقبال کے کئی سیرت نگاروں نے نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو ''ذکر اقبال،، (از سالک)

۱۱ خطبات میں "Is Religion Possible?" صفحہ ۱۹۸
نیز ملاحظہ ہو جاوید نامہ میں ''تمہید زمینی،، غزل کے بعد اشعار ۱ تا ۵

اس اعلیٰ مقام پر پہنچنے کے بعد خودی کا ارتقاء رک جائے گا ؟ اول تو یہ سوال پیدا نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اوپر یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے نزدیک عین حضور باری تعالیٰ میں بھی حالت ''فراق،، باقی رہتی ہے ۔ تاہم اس سوال کا کچھ تفصیلی جواب آئندہ کی سطور میں آئے گا ۔

(۲)

ڈاکٹر مس کاظمی کا خیال یہ ہے کہ ''(اقبال کا) تصور جنت روایتی بیانات سے بالکل مختلف ہے کیونکہ وہ اسے 'مقام بے لذت، اور 'جہان کور ذوق، قرار دیتے ہیں،، 12 اس کے بعد وہ چند مربوط اشعار اقبال کے کلام سے نقل کرتی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے :—

مزی اندر جہان کور ذوقے　　　　کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

اپنے اسی مقالے میں ڈاکٹر مس کاظمی ایک جگہ 13 اپنے مذکورہ خیال کے حق میں یہ شعر نقل کرتی ہیں :—

دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے
نہ نوائے درد مندے، نہ غمے نہ غمگسارے

اسی طرح پروفیسر تاج محمد صاحب خیال اپنے ایک مقالہ 14 میں اقبال کے تصور ارتقاء و آخرت پر یوں تبصرہ فرماتے ہیں :—

''ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کے ڈرامے کا خاتمہ متعین کرنے میں اقبال کسی قدر جذباتی ہوگئے ہیں ۔ یہ بات ان کے پورے فکری رجحان کے خلاف ہے ۔ ایک ایسے مفکر کے لئے جس کے نزدیک زندگی ایک غیر مختتم جہاد ہو اور انسانی شخصیت نشو و ارتقاء کے لا محدود امکانات رکھتی ہو، جس کی رائے میں بنیادی حقیقت محض تغیر اور ترقی ہو اسکے لئے اس سفر کی کوئی منزل یا مناسب انجام متعین کرنے کا سوال کوئی اہمیت نہیں رکھتا ۔ اور میرا خیال یہ ہے کہ اقبال نے بھی اسے نظر انداز کردیا ہے،، ۔

میرا اپنا ناقص خیال یہ ہے کہ ڈاکٹر مس کاظمی کا تسامح اور پروفیسر خیال کی روا روی کا جواب اقبال کا ایک پورا خطبہ اور بالخصوص اسکے وہ

12　''اقبال کا احتجاج،، مشمولہ ''فلسفہ' اقبال،، مطبوعہ بزم اقبال لاہور ۲ء ۔ صفحہ ۳۹۲

13　ایضاً ۳۹۳

14　''اقبال کا نظریہ' ابلیس،، مشمولہ ''فلسفہ اقبال،، صفحہ ۱۰۵

مقامات ہیں جہاں یہ کہا گیا ہے کہ (١) انسانی خودی حادث ہے [15] (یعنی دنیا میں انسانی زندگی اپنا ایک آغاز رکھتی ہے) (٢) دنیوی زندگی کا خاتمہ خودی کے ثبات کا پہلا امتحان ہے مگر برزخ سے رجعت ممکن نہیں بلکہ یہ زندگی کا ایک وقفہ ہے [16] اور (٣) آخرت میں خودی کی ''محدودیت،، اسکی شومئی قسمت کی دلیل نہیں [17] کیونکہ :—

"True infinity does not mean infinite extension which cannot be conceived without embracing all available finite extensions. Its nature consists in intensity and not extensity; and the moment we fix our gaze on intensity, we begin to see that the finite ego must be *distinct* though not *isolated*, from the infinite"

اور اسکی وضاحت معاً بعد کے ان جملوں میں ایک مثال کے ذریعہ یوں کی ہے :۔

"Extensively regarded I am absorbed by the spatio-temporal order to which I belong. Intensively regarded I consider the same spatio-temporal order as a confronting 'other' wholly alien to me. I am distinct from and yet intensively related to that on which I depend for life and sustenance."

''حقیقی لا محدودیت اس لا محدود وسعت کے ہم معنی نہیں ہے جو ساری محدود وسعتوں کا احاطہ کئے بغیر تصور میں نہیں آسکتی۔ اسکی نطرت عمق سے عبارت ہے بسط سے نہیں۔ اور جس لمحہ ہم اپنی نظر عمق پر جمائے ہیں، معاً یہ دیکھتے ہیں کہ محدود انا لا محدود سے علیحدہ نہیں تو ممیز ضرور ہے۔ جب میں بسط پر نظر ڈالتا ہوں تو اپنے نظام زماں و مکاں میں گم ہو جاتا ہوں اور جب عمق کو دیکھتا ہوں تو یہی نظام زماں و مکاں مجھ سے الجھنے والا (اور) کاپتہ میرے تقاضوں کو پورا کرنے والا فریق معلوم ہوتا ہے،،۔ [18]

اسی محولہ خطبہ کا آخری پارہ آخرت کے دوام یا ''بہشتے جاودانے،، کی صراحت کے لئے کافی ہوگا :—

---

15 "Human ego, his freedom and immortality" میں R.R.T.I. صفحہ ١١٦

16 ایضاً صفحہ ١١٦ تا ١١٧

17 ایضاً صفحہ ١١٧ تا ١١٨ مع حوالہ قرآن حکیم سورۂ ١٩ آیت ٩٥ - ٩٦

18 ایضاً صفحہ ١١٧ - ١١٨

یہاں اقبال نے یہ کہا ہے کہ : ۱۹

"'Eternity'.... relating to Hell, is explained by the Quran to mean only *a period of time* (78:23)..... Nor is heaven a holiday....*every moment appears in a new glory*....recipient of Divine illumination is *not merely passive recipient*"

(یعنی قرآن حکیم (۷۸-۲۳) دوزخ کے سلسلہ میں ابدیت کی صراحت محض ایک مدت زمانہ کی حیثیت سے کرتا ہے ...... بہشت بھی کوئی تعطیل نہیں ہے ...... ہر لمحہ نئی آن بان سے ظاہر ہوتا ہے ..... رویت باری سے فیض یاب ہونے والا محض جامد نہیں رہتا)

اس عبارت میں خط کشیدہ فقرے ڈاکٹر مس کاظمی اور پروفیسر خیال صاحب کی توجہ کے مستحق ہیں ۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اقبال کا تصور آخرت قرآن حکیم سے ماخوذ ہونے والے روایتی تصور سے مختلف ہے ۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال نے قرآنی نقطہ نظر کی تعبیر ذرا جدید پیرایہ میں کی ہے ۔ اقبالیات کے طلبہ کو چاہئے کہ وہ ان خطبات کی غایت اور ان کے موقع و محل کو نظر انداز نہ کریں اور اگر اقبال کی نثر اور اقبال کے شعر میں کہیں "تضاد" دکھائی دے تو اسے نثر اور شعر کی مختلف ادبی یا انشائی کیفیتوں (Dictions) پر محمول کریں ۔ یعنی

ع -- بڑھا بھی دیتے ہیں کچھ زیب داستاں کے لئے

تاہم قابل لحاظ امر یہ ہے کہ اقبال نے "مشاہدۂ حق" کی گفتگو کو اس حد تک "بادہ و ساغر" کا پیرایہ بیان نہیں دیا ہے جس حد تک غالب نے دیا تھا 20۔ اقبال خواہ جتنا بھی "آزاد خیال" اور "روشن خیال" ہو، غالب

---

19 ایضاً صفحہ ۱۲۳

20 غالب کے یہاں اس قسم کے خیالات کثرت سے پائے جاتے ہیں :-
"..... وہی زمردیں کاخ، وہی طوبی کی ایک شاخ، چشم بد دور وہی ایک حور۔ بھائی ہوش میں آؤ کہیں اور دل لگاؤ ....." (عود ہندی : خط بنام مرزا حاتم علی بیگ مہر)

جس میں لاکھوں برس کی حوریں ہوں
ایسی جنت کو کیا کرے کوئی (دیوان غالب)

کی ''رند مشربی،، کے پایہ کو تو نہیں پہنچ سکتا !

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے خدا کی تخلیقی قدرت کو کمہار کی تمثیل سے یوں واضح کیا ہے کہ ہر صنعت کا آغاز و انجام ہوتا ہے۔ تکمیل کی طرف مسلسل ارتقائی حرکت ہوتی ہے۔ ایک وحدت مقصد ہوتی ہے جو وحدت تخلیق کا سبب بنتی ہے۔ علاوہ ازیں عمل تخلیق کا ایک اہم پہلو حسن کاری ہوتی ہے جو مقصد تخلیق کا بھی لازمی جزو ہے۔ دوران عمل میں اثرات ما سبق کی اصلاح اور حال و مستقبل سے معاملہ رہتا ہے۔ اور انجام کار تخلیقی عمل پایۂ تکمیل کو پہنچتا ہے۔ لیکن تخلیقی عمل کی تکمیل کے بعد بھی کیفیت تخلیق کا ارتقاء جاری رہتا ہے[21]۔

غرضیکہ یہ بات صحیح نہیں ہے کہ عمل تخلیق یا ارتقاء محض حرکت برائے حرکت ہے اور مقصد یا منزل کا تعین (بقول پروفیسر خیال) حرکت کو محدود کرنے کے مترادف ہے۔ اقبال جیسے مفکر اور مقصدی فن کار کے بارے میں یہ سوچنا میرے لئے مشکل ہے کہ وہ کائنات اور اسکے ارتقاء، انسانی خودی اور اسکے ارتقاء کو یونہی بے مقصد و بے منزل سمجھتا ہوگا یا یہ کہ مقصد و منزل پر ایمان رکھنے کے باوجود وہ اسکے اخلاقی تقاضوں کا قائل نہ ہوگا۔ اس اقبال کے بارے میں اس قسم کی خیال آرائی عجیب سی معلوم ہوتی ہے جو مرتے دم تک ملت اسلامیہ کو ایک نصب العین کے تحت متحد اور متحرک دیکھنے کا آرزومند رہا۔ ''اسرار و رموز،، کا پورا تربیتی نصاب اور ''پس چہ باید کرد..... ؟،، کا مکمل انقلابی منشور اس بات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اور یہ سمجھنا اقبال کی تیس سالہ خدمات پر پانی پھیرنے کے مترادف ہے کہ وہ محض حرکت برائے حرکت کی تعلیم دیتا رہا۔ اسکے برعکس وہ تو زندگی اور خودی کی اخلاقی ذمہ داریوں پر ایمان رکھتا ہے اور خودی کے ارتقاء نیز آخرت کی سرخروئی کے لئے وہ ناموس خودی کے تحفظ کو ضروری قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زندگی کی روش ایسی رکھو کہ حیات دنیوی کا اختتام تمہارے لئے مرگ دوام ثابت نہ ہو—

---

21 "Iqbal's Concept of Evolution" از ڈاکٹر محمد رفیع الدین۔ مطبوعہ ''اقبال ریویو،، (انگریزی) جلد نمبر ۱ شمارہ نمبر ۱

چناں بزی کہ اگر مرگ تست مرگ دوام
خدا ز کردۂ خود شرمسار می گردد

اور ''چناں بزی،، کی تشریح یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک مومن (دنیا میں) 22 اس طرح زندگی گذارتا ہے ــ

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

افلاک سے ہے اسکی حریفانہ کشا کش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن

یعنی وہی بات جو قرآن حکیم کی اس آیت میں ہے ''اشداء علی الکفار رحماء بینھم،، ۔

اس طرز زندگی کا نتیجہ کمال بے لوثی اور اثبات خودی ہے ۔ چنانچہ ''جنت میں،، ــ

کہتے ہیں فرشتے کہ دل آویز ہے مومن
حوروں کو شکایت ہے کم آمیز ہے مومن

نکلسن کے نام اقبال کے خط میں بھی ''چناں بزی،، اور پھر اسکے اخروی انجام کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے 23 ''چناں بزی،، سے حاصل ہونے والی یہ بے لوثی ترک علائق کے ہم معنی نہیں ہوسکتی بلکہ عین اس روش سے پیدا ہوتی ہے جسے اقبال تسخیر خاکی و نوری سے تعبیر کرتا ہے ۔ اگر یہ ترک علائق ہے تو ''ترک دنیا، ترک عقبیٰ، ترک شرک،، والے رویہ سے قطعی مختلف ۔ اقبال کے یہاں ''ترک،، کا معاملہ کچھ اور ہے ــ

---

22 ضرب کلیم

23 ''فلسفہ سخت کوشی،، ــ مکاتیب اقبال ۔ جلد اول ۔ صفحہ ۴۷۲ و ۴۷۳

کمال ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کمال ترک ہے تسخیر خاکی و نوری

''مرید ہندی،، کے ایک سوال کے جواب میں ''پیر رومی،، یوں کہتا ہے۔

بندہ باش و بر زمین او چوں سمند
چوں جنازہ نے کہ بر گردن برند

اور ''پس چہ باید کرد . . . . ؟،، جیسے انقلابی منشور میں بھی ''پیر رومی،، یوں کہتا ہے —

اے کہ از ترک جہاں گوئی، مگو
معنیٔ ترک جہاں تسخیر او

اقبال محض ماورائیت (other-worldliness) کا سرے سے قائل ہی نہیں۔ مندرجہ بالا صراحت سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال دنیا کو ایک خاص ڈھنگ سے برتنے والے رویہ کا قائل ہے۔ یہ گویا قیامت سے پہلے ایک قیامت کا سا رویہ ہے۔ اقبال کا ''مرید ہندی،، جب یہ سوال کرتا ہے کہ —

سر دیں ادراک میں آتا نہیں
کس طرح آئے قیامت کا یقیں ؟

تو ''پیر رومی،، اسے یوں جواب دیتا ہے —

پس قیامت شو، قیامت را بہ بیں
دیدن ہر چیز را شرط است ایں

اور ''ضرب کلیم،، میں اس ''چناں بزی،، کی اخلاق اور عملی حکمت یوں بیان کی جاتی ہے —

قدرت کے مقاصد کا عیار اسکے ارادے،
دنیا میں بھی میزان، قیامت میں بھی میزان

اس ''چناں بزی،، کو اچھی طرح سمجھے بغیر یہ نکتہ ذہن میں سمانا مشکل ہے کہ انسان کے ''مرگ دوام،، کی صورت میں ''خدا ز کردۂ خود

شرمسار می گردد،، ۔ اقبال کا یہ شوخ پیرایۂ بیان گویا زندگی اور مآل زندگی کے اخلاق آئین کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اس سے اقبال کے مستحکم اخلاق موقف کا پتہ چلتا ہے۔ اقبال کے درس خودی کا منشاء یہ نہیں ہے کہ آدمی اپنی خودی کے نشے میں بدمست ہو جائے۔ پھر خودی اور نفیٔ خودی میں فرق کیا رہ جائے گا! اقبال اس قسم کے جذب و مستی کا قائل نہیں ہے جو خودی پر ایک حالت سکر طاری کردے اور اسکی نشو و نما کو روک دے۔ وہ صرف نفیٔ خودی ہی کو مہلک قرار نہیں دیتا۔ اسکی نگہ تو اس خطرے کو بھی بھانپتی ہے —

عجب مزا ہے مجھے لذت خودی دے کر
وہ چاہتے ہیں کہ میں اپنے آپ میں نہ رہوں

وہ کہتا ہے —

خودی میں ڈوبتے ہیں، پھر ابھر بھی آتے ہیں
مگر یہ حوصلۂ مرد ہیچ کارہ نہیں!

اور —

خودی میں گم ہے خدائی تلاش کر غافل
یہی ہے تیرے لئے اب صلاح کار کی راہ

وہ اپنے تصور کی دنیا میں اس کیفیت کا حال کہہ یوں اڑاتا ہے —

خودی کی خلوتوں میں گم رہا میں
خدا کے سامنے گویا نہ تھا میں
نہ دیکھا آنکھ اٹھا کر جلوۂ دوست
قیامت میں تماشا بن گیا میں۔ [24]

وہ کہتا ہے —

---

24 ملاحظہ ہو حاشیہ نمبر ۱۴ بابت رویت باری

یہ ذکر نیم شبی یہ مراقبے یہ سجود
تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

حالت سکر[25] عالم جذب اور خود پرستی سے خودی کی نگہبانی نہیں ہوسکتی بلکہ خیر و شر کی معروف قدروں میں امتیاز کرنے اور اپنے آپ کو برضا و رغبت خیر کامل کے سانچے میں ڈھالنے ہی سے ہوسکتی ہے۔ وہ کہتا ہے —

جہاں خودی کا بھی ہے صاحب نشیب و فراز
یہاں بھی معرکہ آرا ہے خوب سے نا خوب
نمود جسکی فراز خودی سے ہو، وہ جمیل
جو ہو نشیب میں پیدا، قبیح و نا محبوب

کیونکہ —

ستارگان فلک ہائے نیلگوں کی طرح
تخیلات بھی ہیں تابع طلوع و غروب

اقبال کے بارے میں یہ سمجھنا کہ وہ خیر و شر کے امتیاز کا قائل نہیں ہے یا یہ کہ نیکی کو بدی پر آخری فتح حاصل نہیں ہوسکتی، درست نہیں ہے۔ اس ضمن میں پروفیسر خیال کی تحقیق غور طلب ہے۔ وہ اپنے محولہ بالا مقالہ میں (۱۰۷ صفحہ پر) لکھتے ہیں :—

''صرف ایک جگہ یعنی نظم ''تسخیر فطرت،، [26] کے آخری شعر میں تمثیل حیات کے منتہا کے طور پر شیطان کے بالآخر شکست کھانے اور انسان کامل کے آگے جھک جانے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان کی جملہ

---

25 ''ذکر و فکر صبحگاہی،، اور ''مزاج خانقاہی،، والی مستی کی طرح اقبال کے نزدیک خالص ''Lyrics'' بھی افیون اور شراب کا حکم رکھتے ہیں جو کم مہلک نہیں۔(خط بنام اکبر الہ آبادی منقولہ مکاتیب اقبال جلد دوئم۔ خط ۲۳۔۱۰ مورخہ ۲۰ جولائی ۱۸ء)

26 ''پیام مشرق،،

تحریروں میں خواہ نثر ہو یا نظم مجھے اس خیال کی تائید میں ایک مثال بھی نہیں مل سکی جس سے ثابت ہو کہ ان کے نزدیک نیکی کی فتح یقینی ہے۔،،

اور پھر پروفیسر خیال اپنی اس تحقیق کی توجیہہ یوں فرماتے ہیں :—

"۔۔۔۔اس کا سبب یہ ہے کہ اقبال کو اس امر کا یقین ہے کہ حقیقت نہ محض خیر ہے نہ شر، بس حقیقت ہے۔،،

اپنی اس توجیہہ کے حق میں بطور استدلال یہ اشعار نقل کرتے ہیں—

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست
زباں لرزد کہ معنی پیچ دار است
بروں از شاخ بینی، خار و گل را
دروں او نہ گل پیدا نہ خار است 27

حالانکہ ان اشعار میں بات تقریباً وہی کہی گئی ہے جو سعدی نے کہی تھی کہ—

نامرد سخن نہ گفتہ باشد عیب و ہنرش نہفتہ باشد

سعدی کے اس شعر کا مطلب یہ تو نہیں ہے کہ سعدی عیب و ہنر کے حقیقی اور باطنی امتیاز کے قائل نہ تھے۔ اقبال کوئی اعیانی یا افلاطونی نہیں ہے کہ "حقیقت،، کے بارے میں باطنیت کی طرف رجحان رکھتا ہو۔ وہ تو خودی کا وصف ہی یہ قرار دیتا ہے کہ "عمل کے اعتبار سے ظاہر ہے،،۔

" حضور عالمِ انسانی ،، کے باب میں " ارمغان حجاز ،، کا یہ قطعہ بڑا اہم ہے۔

بما اے لالہ خودرا وا نمودی نقاب از چہرۂ زیبا کشودی
ترا چوں بردمیدی لالہ گفتند بشاخ اندرچاں بودی؟چہ بودی؟

اقبال عمل اور اظہار کا پیغامبر ہے باطنیت یا نام نہاد "حقیقت داخلی،، کا نہیں — وہ اس قسم کی داخلیت کو قوموں کے قوائے عملی کے حق میں سم

27 ایضاً

قاتل قرار دیتا ہے[28]

ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر خیال کی تحقیقات کے جستہ جستہ نمونے ان کے محولہ بالا مقالے سے یہاں نقل کردئے جائیں :—

ایک جگہ (صفحہ ۹۰ - ۹۱ پر) وہ لکھتے ہیں کہ ''شیطان آزادئ خیال، آزادئ رائے اور قوت عمل کی تخلیق کا مظہر ہے،،۔ اسکے بعد آگے چل کر (صفحہ ۹۱ پر) لکھتے ہیں ''اقبال کے مبصرین جو انہیں مروجہ مذہبی نظریات کا نمائندہ سمجھے بیٹھے ہیں شیطان کے بارے میں ان کے نظریات کے اس پہلو سے انصاف برتنے سے قاصر رہے ہیں۔ ایسے حضرات کے نزدیک شیطان محض فتنہ و شر کا ایک علامتی پیکر ہے۔ بس انہیں شیطان کے اندر کوئی قابل ستائش وصف نظر نہیں آتا۔ درآنحالیکہ اقبال نے شیطان کو جس انداز سے پیش کیا ہے اس اعتبار سے وہ ہیرو معلوم ہوتا ہے،،۔ پھر پروفیسر خیال شیطان کی ''مجلس شوریٰ،، والی مثال پیش کرتے ہیں۔ لیکن یہ کہے بغیر نہیں رہتے کہ ''ان کا (اقبال کا) نظریہ' شیطان رسمی عقائد سے خواہ کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو شیطان پھر بھی شیطان ہے۔ اسکی شخصیت خواہ کیسی ہی شاندار ہو اور اسکی زندگی میں اس کا کردار خواہ کیسا ہی اہم، پھر بھی شیطان جن رجحانات کا مظہر ہے اگر انسان بالکل انہی رجحانات کا مطیع ہو جائے تو نتیجہ ابدی انتشار و کشمکش، تباہی و بربادی کے سوا اور کچھ نہ نکلے گا (صفحہ ۹۰)۔ اس مقام پر وہ ''مجلس شوریٰ،، ہی سے ابلیس کی تقریر کا ایک شعر بطور سند پیش کرتے ہیں۔ لیکن (صفحہ ۱۰۳ پر) وہ اقبال کے ایک اور شعر

اے صبح ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر

کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ''اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال اس سوال کا جواب دینے کی کوشش نہیں کرتے کہ شیطان نے خدا کے حکم پر سجدۂ آدم سے کیوں انکار کیا۔ انہیں اس مسئلہ سے کوئی

---

28 سراج الدین پال کو لکھتے ہیں کہ باطنیت شریعت کے منشاء اور اسکی روح عمل کے منافی ہے (ملاحظہ ہو مکاتیب اقبال۔ جلد اول خط ۱۶-۱ مورخہ ۱۰ جنوری ۱۹۱۶ء)۔

دلچسپی معلوم نہیں ہوتی ۔ وہ شیطان یا بدی کو ایک موجود حقیقت تسلیم کرتے ہوئے اس کا عرفان ضروری سمجھتے ہیں،،۔

یہ بات غلط ہے کہ اقبال نے انکار ابلیس کی توجیہہ نہیں کی ہے۔ ضرب کلیم میں ''تقدیر،، کے عنوان سے مکالمہ' ابلیس و یزداں والی نظم توجہہ طلب ہے ۔ خدا کے اس سوال پر کہ استکبار کا سبب کیا تھا ؟ ابلیس جواب دیتا ہے کہ ''تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود،، اور جب خدا دوبارہ دریافت کرتا ہے کہ ''کب کھلا تجھ پر یہ راز؟ انکار سے پہلے کہ بعد ؟ ،، تو ابلیس کہتا ہے کہ ''بعد، اے تیری تجلی سے کمالات وجود،، اور پھر پوری گفتگو پر خدا یوں محاکمہ کرتا ہے ـــ

پستی' فطرت نے سکھلائی ہے یہ حجت اسے
کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود
دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام
ظالم اپنے شعلہ' سوزاں کو خود کہتا ہے دود

پروفیسر خیال اپنے محولہ بالا مضمون میں آگے چل کر (صفحہ ۱۰۳ پر) اقبال کا ایک شوخ و شنگ قطعہ نقل کرنے کے بعد اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں ''معلوم ہوتا ہے کہ اقبال بدی کے اسباب و علل کے بارے میں یقینی رائے نہیں رکھتے،،۔ پھر وہ (صفحہ ۱۰۵ پر) ''پیام مشرق،، کی ایک نظم ''تسخیر فطرت،، کے آخری شعر ـــ

عقل بدام آورد فطرت چالاک را
اھر من شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

میں ''عقل،، کی فضیلت اور برتری پر ایک طویل تقریر کرتے ہیں ۔ حالانکہ اقبال کے طلبہ کو معلوم ہے کہ اقبال کے یہاں عقل و عشق کے نزاع کی کیا حیثیت ہے ۔ اور وہ کس طرح ''اک دانش برھانی،، اور ''اک دانش نورانی،، میں فرق کرتا ہے ۔ وہ کس طرح ''خطوط خمدار،، ''سریز و کجدار،، اور ''عقل عیار،، کی نمائش کا پردہ چاک کرتا ہے ۔ وہ کس طرح عقل عیار کے مقابلے میں ''جنون ذوفنون،، کو اکساتا ہے ۔ وہ کسطرح ''بغاوت خرد،، کو فرو کرنے کیلئے ''ولایت عشق،، سے ''سپاہ تازہ،، کو طلب کرتا ہے ۔ میرا خیال یہ ہے کہ اقبال کے کلام میں تضاد کا احساس جہاں جہاں بھی

ہوتا ہے۔ لیکن ہماری رائے میں محض اتفاقی ہے ۔

پروفیسر خیال اپنے مضمون میں ایک جگہ (صفحہ ۳۰ ۔ ۲۹) لکھتے ہیں کہ ''صرف دو مقامات ایسے ہیں جہاں اقبال نے شیطان کی تخلیق یا بدی کے مقصد وجود کی وضاحت کی ہے،، اسکے بعد وہ ''جاوید نامہ،، کے سید علی ہمدانی کی اس تقریر کے حوالہ دیتے ہیں —

بزم با دیو است آدم را وبال
رزم با دیو است آدم را جمال
خویش را بر اہرمن باید زدن
تو ہمہ تیغ آں ہمہ سنگ فسن
تیز تر شو تا فتد ضرب تو سخت
ورنہ باشی در دو گیتی تیرہ بخت

پروفیسر خیال کی یہ پیش کردہ مثال خود انہی کے اس خدشے کا جواب بھی ہے کہ بقول ہر نیکی کی فتح ایک مثبت حقیقت ہے یا نہیں ۔ نظم ''تسخیر فطرت،، میں بھی عقل کی ذہنیات اس سے زیادہ نہیں کہ وہ ایک آلہ کار ہے (ہادی اور رہنما نہیں) ۔ ''عقل بدام آورد فطرت چالاک را،، دراصل اقبال کے خطبہ 29 کے اس جملہ کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے :

It is the intellectual capture of and *power* over the concrete that makes it possible for the intellect of man to pass beyond the concrete"

یعنی ''مادہ کی عقلی تسخیر اور اس پر تسلط ہی سے عقل انسانی اس لائق ہوتی ہے کہ مادہ سے آگے نکل جائے،،

اور اقبال نے یہ خیال قرآن حکیم کے اس ارشاد سے اخذ کیا ہے : ۔ 30

یمعشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا ؕ لا تنفذون الا بسلطان ؕ (سورۃ رحمن ۔ آیت ۳۳)

یعنی ''اے گروہ جن و انس ! اگر تمہیں قدرت ہو کہ آسمان اور زمین

---

29 The Spirit of Muslim Culture (R.R.T.I.). صفحہ ۱۳۱

30 ایضاً

کے کناروں سے نکل جاؤ تو نکل جاؤ۔ اور زور کے سوا تم نکل سکتے ہی نہیں۔"۔ (اقبال نے "سلطان" کا ترجمہ انگریزی میں " power " کیا ہے)

ان تصریحات سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آتی ہے کہ عقل تسخیر کائنات کے لئے محض ایک آلۂ کار کا کام دے سکتی ہے۔ عقل حقیقی عامل نہیں بلکہ خودی ہے جس کا یہ کام ہے کہ عقل کو مادہ پر حاوی کرے مادہ کو عقل پر حاوی نہ ہونے دے۔ اقبال کے نزدیک مادہ شر نہیں ہے، مادیت شر ہے۔ مادہ نہ ہوتا تو عقل کا جوہر نہ کھلتا۔ بدی کی تخلیق بھی اس لئے ہوئی ہے کہ نیکی کا جوہر کھلے۔ تصادم کے بغیر خودی کا ارتقاء ممکن نہیں —

می تراشد پیکر اغیار را
تا فزاید لذت پیکار را

اقبال کے نزدیک تو اصل وجود نیکی کا ہے۔ بدی کو دائمی ثبات نصیب نہیں ہو سکتا۔ اقبال کی شاعرانہ شوخی دیکھئے کہ وہ کس خوبی سے شیطان کو بھی انسانی خودی ہی کے تاریک پیکر کا عکس قرار دیتا ہے۔ آدم ابلیس سے یوں چٹکی لیتا ہے "تو از آتش ما ز گرد و دمند" جیسا کہ ابتداء میں عرض کر چکا ہوں اقبال ابلیس کی عظمت کو ذرا بڑھا چڑھا کر اس لیے بیان کرتا ہے کہ مسجود ملائکہ کو اپنی برگزیدہ ہستی کا احساس ہو اور اسکی قدرت آدمیت ابھرے۔ تعجب ہے کہ پروفیسر خلیفہ اقبال سے خیر و شر کی ثنائیت والے تصور کی توقع رکھتے ہیں اور جب ان کی یہ توقع پوری نہیں ہوتی تو مایوسی کا اظہار کرتے ہیں۔ ایک جگہ وہ اپنے مضمون میں (صفحہ ۹۰) لکھتے ہیں "مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ جوہر و عرض کی دوئی کو ختم کرنے میں کسی حد تک کامیاب رہے لیکن دوسری ثنائیت جو اس قدر اہم ہے، یعنی خیر و شر کی ثنویت اسے حل نہ کر سکے۔" میرا خیال یہ ہے کہ اقبال اگر جوہر و عرض کی ثنویت کی تردید کرتے تو بلاشبہ خیر و شر کی ثنویت کی تردید بھی کرتے تو ان کا پورا نظام فکر بیٹھ جاتا۔ پھر نہ تو یہ پاکستان ہی وجود میں آتا اور نہ اقبال کے نزدیک قوم کے لئے یہاں کے نظام تعلیم کے بارے میں ہم یہ سوچتے کہ اسے کن اصولوں پر مبنی ہونا چاہئے۔ اگر خیر و شر کی ثنائیت کا یہ تصور صحیح مان لیا جائے

جو ھمیں شیکسپئیر کے اس جملے میں ملتا ہے ''نہ نیک نیک ہے نہ بد بد، ھم جو سمجھ لیں بس وھی نیک ہے یا بد،، تو اخلاق انارکی ھی باقی رہ جاتی ہے ۔ حالانکہ اقبال کا سارا کمال ھی یہ ہے کہ اس نے اخلاق انارکی اور شخصی گروھی، طبقاتی و بین الاقوامی بے اصولے پن کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی 31 اس نے تو خیر و شر کی ثنویت پر زور دیا ہے اور خیر و شر کی اضافیت والی مادی تعبیر سے ھمیں بیزار کرکے اسلامی اقدار اخلاق سے آشنا کیا ہے ۔ مخالف حالات سے انسانی خودی کی کشمکش و پیکار کا راز ھی یہ ہے ۔ اقبال کے مذھب خودی کی ''انجیل،، ''اسرار و رموز،، کی یہی اصل روح ہے ۔ اور یہ اتنی بین حقیقت ہے کہ اس پر بحث کی چنداں ضرورت نہیں ۔

یہ بات صاف ہے کہ اقبال عقل سے کام لینے کے ضرور قائل ھیں 32 ۔ لیکن وہ زندگی کی زمام قیادت وحی الہی کے ھاتھ میں دینا چاھتے ھیں ۔ اپنی نظم ''وحی،، (ضرب کلیم) میں وہ لکھتے ھیں —

عقل بے مایہ امامت کی سزاوار نہیں
راھبر ہو ظن و تخمیں تو زبوں کار حیات
خوب و ناخوب عمل کی ہو گرہ وا کیونکر
گر حیات آپ نہ ہو شارح اسرار حیات

اور یہی وہ نکتہ ہے جو ان کی پوری مثنوی ''پس چہ باید کرد،، کا مدعا ہے ۔ یہی وہ نکتہ ہے جو ''اسرار و رموز،، میں پوری طرح سمویا ھوا ہے ۔ اقبال عقل سے بڑی مشعل برداری کی خدمت لینا چاھتا ہے مگر صرف اس صورت میں کہ وہ ''تابع فرمان نظر،، ہو —

علم را مقصود اگر باشد نظر
می شود هم جاده و هم راهبر (جاوید نامہ)

---

31 ''فلسفہ سخت کوشی،، مشمولہ مکاتیب اقبال جلد اول (صفحہ ۴۶۶ تا ۴۶۷) اور مکتوب بنام آل احمد سرور مشمولہ مکاتیب اقبال جلد دوئم سلسلہ ۱۲۳ / ۱ مورخہ ۲۷ مارچ ۳۳ء (صفحہ ۱۱۳ - ۱۱۶)

32 انگریزی خطبات اور ان کے بارے میں ''جاوید نامہ،، کے سخنے بہ نژاد نو

اسے اس بات کی شکایت ہے کہ ''زمانہ حاضر کا انسان،، عقل کی عیاریوں کے دام میں الجھ کر رہ گیا۔ اور اس کا خمیازہ اسے بھگتنا پڑ رہا ہے ــ

عشق ناپید و خرد می گزدش صورت مار
عقل کو تابع فرمان نظر کر نہ سکا

''مرید ھندی،، کو اس کا ''پیر رومی،، عقل سے استفادہ کرنے کا گر یوں سمجھاتا ہے ــ

علم را بر تن زنی مارے بود
علم را بر دل زنی یارے بود

یہ صحیح ہے کہ اقبال کو خیر و شر کی قدروں کے الٹ پھیر سے بھی آگاھی تھی۔ مگر وہ اس اخلاق ابتری یا افراتفری کے اسباب سے بھی واقف تھا اور انہیں دور کرنا چاھتا تھا ــ

تھا جو نا خوب بتدریج وھی خوب ھوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

اور ــ

خودی کی موت سے مغرب کا اندروں تاریک
خودی کی موت سے مشرق ہے مبتلائے جذام
خودی کی موت سے ھندی شکستہ بالوں کو
قفس ھوا ہے حلال اور آشیانہ حرام

اقبال کی ان باتوں سے خودی کی سلامتی اور سلامت روی کی ضرورت اور اھمیت بخوبی واضح ھو جاتی ہے۔ خیر و شر کی اھمیت اس کے نزدیک اتنی ہے کہ اسی مسولینی کو، جسے وہ کبھی خراج تحسین ادا کر چکا تھا، جب منقسم شخصیت (Split Personality) کا مریض پاتا ہے تو ''یورپ کے کرگسوں،، میں بڑی خوش اسلوبی سے شمار کر جاتا ہے۔ مسولینی کے بارے میں وہ خط بھی پڑھے جانے کے لائق ہے جو ایک استفسار کے جواب میں لکھا گیا تھا [33] اقبال نے ''خواجۂ اھل فراق،، کا جو کردار تراشا ہے وہ بھی مقصدیت کا حامل ہے ورنہ اقبال کے اس قسم کے اشعار کا مقصد کیا ہے جہاں ''سیاست افرنگ،، کے بارے میں ابلیس کہتا ہے ــ

---

33 بنام پروفیسر ظفر احمد صدیقی، مشمولہ مکاتیب اقبال جلد اول

بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس

اور — جمہور کے ابلیس ہیں ارباب سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہ افلاک

اور پھر ایک ''دوزخی،، یوں مناجات کرتا ہے —

الله ترا شکر کہ یہ خطۂ پر سوز
سوداگر یورپ کی غلامی سے ہے آزاد

پھر ابلیس کی یہ بات کہ عہد حاضر کا انسان محض صید زبوں کی حیثیت رکھتا ہے اور اس لائق نہیں کہ اسے خاطر میں لایا جائے محض اقبال کی شوخیٔ کلام کی دلیل نہیں بلکہ اس میں بھی درس عبرت کا سامان موجود ہے۔ ''ارمغان حجاز،، میں وہ ''ابلیس خاکی و ابلیس نوری،، کے عنوان سے کہتے ہیں —

من اورا مردہ شیطانے شمارم
کہ گیرد چوں تو نخچیرے زبونے

اور — حریف ضرب او مرد تمام است
کہ آں آتش نسب والا مقام است

اس مضمون کے حصہ ما سبق میں جو کچھ عرض کیا گیا اس سے خودی کے اخلاق معیار یا معیار خیر و شر کے بارے میں اقبال کا مطمع نظر کسی حد تک واضح ہو جاتا ہے۔ وسیع تر اور عمیق تر جائزہ کی گنجائش ہنوز باقی ہے۔ میں نے اقبال کی اخلاق حس کے سلسلہ میں قدرے طوالت اور وضاحت کو اس لئے راہ دی ہے کہ خودی کی ارتقائی مقصدیت اور بقول اقبال ''مسئلہ حیات مابعد کی حقیقت کو سمجھنے کے لئے،، بہر حال ''اسرار و رموز،، کے ان اخلاقی ضوابط کو سمجھنا ناگزیر ہے جن کے بغیر ''ثبت حیات،، کا ''انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ،، ہونا ممکن نہیں [34]

جب یہ سوال کیا جائے کہ اخلاق حس کا تقاضا کیا ہے تو اس سوال

---

34 ملاحظہ ہو مضمون ہذا کے باب دوئم کا وہ مقام جہاں دیباچہ اسرار خودی کا متعلقہ اقتباس نقل کیا گیا ہے

کا رویے سخن عقل عام کی طرف بھی ہوتا ہے اور تاریخ و عمرانیات کے اساتذہ کی طرف بھی۔35 عقل عام اور انسان کی جبلی امن پسندی دونوں کا جواب یقینی بھی ہوگا کہ کائنات کا نظام اور مزاج خواہ نیوٹنی ہو یا آئین سٹائینی، اگر کسی اخلاقی اصول یا آئین کی ضرورت تسلیم کرلی جائے تو تمام ذی ارادہ اور ذی اختیار ہستیوں کا انجام یکساں نہیں ہونا چاہئے بلکہ ہر اکائی کو اسکے کئے کا پھل ملنا چاہئے۔ ہزاروں نظریاتی اختلافات کے باوجود ہر قسم کے انسانوں نے ہر زمانے میں اپنے اپنے طور پر اسی نہج پر سوچا ہے۔ حتی کہ جو منکرین بظاہر اخلاقیات کو چنداں کوئی بنیادی اہمیت نہیں دیتے (مثلاً ہیگل اور مارکس نوعی یا طبقاتی نقطہ نظر سے) اسی طرح سوچتے رہے ہیں۔ تصور کائنات اور تصور اخلاق کے اختلافات کی بناء پر عاقبت یا انجام کے تصورات میں بلا شبہ اختلاف رہا ہے لیکن فی نفسہ ''انجام،، کا کوئی نہ کوئی تصور ضرور کارفرما رہا ہے۔ اوا گون۔ نروان۔ حیات بعد موت حتیٰ کہ اشتراکیت کا ''ما بعد التاریخ ،، ('' Post-History ،،) تصور اخلاق قانون مکافات اور تصور آخرت کی مختلف شکلیں ہیں۔ انسان اپنی فطرت پر ہزار پردے ڈالے لیکن وہ اپنے اخلاقی حس سے پیچھا نہیں چھڑا سکتا۔ یہی اخلاقی حس ہے جس سے کام لے کر انسان نے ہر عہد میں اپنی دلی طمانیت کا سامان فراہم کیا ہے۔ یہی اخلاقی حس ہے جس نے ادب کو ''شاعرانہ عدل،، یا "Poetic Judgment" کی صنف سے مالا مال کیا ہے۔ شیکسپئیر کا ڈرامہ ''ہیملٹ،، اس لئے ایک حزنیہ کہلایا کہ شہزادہ ہیملٹ کا انجام از روئے انصاف وہ نہیں ہونا چاہئے تھا جو ہوا ورنہ دوسروں کا انجام تو وہی ہوا جو ہونا چاہئے تھا۔ ارسطو نے کائنات کا جو نقشہ پیش کیا ہے اس کا سرسری سا تعارف ان الفاظ میں کرایا گیا ہے :۔ 35

> ''ارسطو نے، جو (ان افلاطونیوں کے برخلاف) اگرچہ نیچری طرز فکر کا حامل تھا، شاید نیچرل ازم کا ایک تصور پیش کیا تھا اور اس نے ایک ایسی کائنات بنائی تھی جس میں مکئی عمل وقوع

35 کانٹ نے تو آخرت کو ثابت کرنے کیلئے عقلی استدلال کی بجائے اخلاقی حس سے استدلال کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو Will Durant کی "The Story of Philosophy" در باب Kant)

36 '' British Philosophers ،، صفحہ ۲۰

کے ٹھیٹھ معنوں میں اعلی و ادنی، نیک و بد، سبھوں کے لئے مناسب مقامات متعین تھے ۔ محیط پر خدا پرست، کامل، غیر فانی اور پختہ کار ہستیوں کی دنیا تھی اور جن روشن ستاروں کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ دراصل (اس دنیا کے) آسمانی وجود تھے،،۔

بقول اقبال ڈانٹے نے معراج مصطفےٰ ص کی روداد کے زیر اثر، طربیہ الہیہ (Divine Comedy) اور '' جہنم ،، (Inferno) کی شکل میں اسی مذکورہ بالا سوال کا جواب دیا ہے ۔ گوئٹے کے ''فاؤسٹ،، کا بنیادی فلسفہ بھی ہے ۔ اقبال نے بھی اسی ''شاعرانہ عدل،، کے فن سے کام لے کر جاوید نامہ کے اس تخیل کو لباس مجاز دیا جو عرصہ تک اس کے ذہن میں ''ھنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے،، کے بمصداق خلش بن کر چبھتا رہا ۔ جاوید نامہ سے پہلے بھی اس کے اس ''شاعرانہ عدل،، کی جھلکیاں ہمیں اسکے یہاں نظر آئی ھیں ۔ ''خفتگان خاک سے،، ۔ ''سیر فلک،، ۔ ''دوزخی کی مناجات،، ''بہشتے فی سبیل اللہ ھم است،، والا طنزیہ قطعہ ۔ اور اس قسم کے مقامات بڑے سبق آموز ھیں —

میں بھی حاضر تھا وھاں، ضبط سخن کر نہ سکا
حق سے جب حضرت ملا کو ملا حکم بہشت

حتی کہ یہ غیر مطبوعہ شعر بھی کافی دلچسپ ہے جس کے بارے میں خود اقبال کا یہ لطیفہ مشہور ہے[37] کہ خود ان کی سمجھ میں نہیں آیا —

دوزخ کے کسی طاق میں افسردہ پڑی ہے
خاکستر اسکندر و چنگیز و ھلاکو

اقبال کے یہاں برزخ، حشر و نشر اور جنت و دوزخ کے اسلامی تصورات میں جہاں جہاں اسکے اپنے شاعرانہ تخیل کی آمیزش ملتی ہے اس کا بھی ایک ایجابی مقصد ھوتا ہے ۔ عام طور پر وہ تخیل کی آمیزش اس لئے کرتا ہے کہ جذبہ' عمل کو مہمیز لگائے اور جذبہ' خیر کو ابھارے ۔ ''خفتگان خاک،، والی نظم میں یہ سوال کہ —

---

37 مقالہ نذیر نیازی مندرجہ اقبال نمبر رسالہ ''اردو،،

کیا جہنم معصیت سوزی کی اک تدبیر ہے ؟
آگ کے شعلوں میں پنہاں مقصد تادیب ہے ؟

''سیر فلک،، کا یہ حاصل کہ —

اہل دنیا یہاں جو آتے ہیں
اپنے انگارے ساتھ لاتے ہیں

''دوزخی کی مناجات،، کی یہ بات کہ —

اللہ ترا شکر کہ یہ خطہ پرسوز
سوداگر یورپ کی غلامی سے ہے آزاد

''ہندی مسلمانوں،، کے ذوق عمل کی محرومی پر یہ طنز کہ —

بگو ہندی مسلماں را کہ خوش باش
بہشتے فی سبیل اللہ ہم است

پھر عمل پر یہ زور کہ —

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت سے نہ نوری ہے نہ ناری ہے

اور روح ارضی کا یوں آدم کی حوصلہ افزائی کرنا کہ —

جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
اے پیکر گل کوشش پیہم کی جزا دیکھ

حتیٰ کہ ''جبریل و ابلیس،، کے مکالمے کی زیریں رو بھی یہی ''طوفان کے طمانچے،، کھانے والی بات ہے جس کے بغیر نہ آدم کی خودی ہے نہ ابلیس کی خودی خودی ۔ اور اپنے ایک محولہ بالا خطبے میں اقبال جہاں جنت و دوزخ کو '' Localities ،، (مقامات) کی بجائے '' States ،، (احوال) قرار دیتے ہیں وہاں بھی یہی شعور کردار والی بات کہی گئی ہے ۔

''جاوید نامہ،، میں ''حرکت بہ جنت الفردوس،، کے زیر عنوان یہ اشعار ملاحظہ ہوں ـــ

گفت رومی اے گرفتار قیاس
در گذر از اعتبارات حواس!
از تجلی کار ہائے خوب و زشت
می شود آں دوزخ ایں گرد و بہشت
ایں کہ بینی قصر ہائے رنگ رنگ
اصلش از اعمال و نے از خشت و سنگ
آنچہ خوانی کوثر و غلمان و حور
جلوۂ ایں عالم جذب و سرور

اور اسی جاوید نامہ میں ''برتری ہری،، کی ترجمانی کی گئی ہے ـــ

پیش آئین مکافات عمل سجدہ گذار
زانکہ خیز و ز عمل دوزخ و اعراف و بہشت

''جاوید نامہ،، کا مقصد ہی یہ ہے کہ اعمال کے نتائج کی چلتی پھرتی تصویر دکھا کر ذوق عمل اور جذبۂ خیر کو اکسایا جائے ورنہ لارڈ کچنر کی لاش کا جو حشر دکھایا گیا ہے اسکے کیا معنی ہیں! اور فلک زحل پر جعفر و صادق کی ''ارواح خبیثہ،، کے ساتھ جو سلوک کیا گیا ہے اس کا کیا جواز ہے! ''جاوید نامہ،، میں جہاں جہاں اسلامی افکار کے ساتھ ساتھ تخیل کی آمیزش ملتی ہے وہ محض شاعرانہ تخیل نہیں ہے بلکہ جگہ جگہ اس کا کچھ نہ کچھ ایجابی مقصد ضرور ہے۔[38] اس قسم کی خیال آرائیاں اور مبالغہ آمیزیاں ''شاعری،، میں روا ہیں اور یہ ہمارا آپ کا فرض ہے کہ ان میں سے شاعر کے اصل مقصد اور مدعا کو اخذ کرنے کی کوشش کریں ـــ

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے؟

---

38 مقالہ پروفیسر الیساندرو بوسانی بعنوان '' Dante And Iqbal ،،
مطبوعہ '' Pakistan Miscellany ،، ۱۹۵۲ء

''جاوید نامہ،، کے قاریوں کو چاہئے کہ وہ ''ندائے جمال،،[39] کا ذرا بہ نظر غائر مطالعہ کریں ۔ اس میں میرے اس مضمون کا موضوع سمٹ آیا ہے — ''ندائے جمال،، گویا ''اسرار و رموز،، کا خلاصہ ہے ۔ اور اس میں تعمیر خودی کے تقریباً تمام مراحل کی عکاسی کی گئی ہے ۔

اقبال کے یہاں ہمیں ''برزخ،، کا بھی ایک سنسنی خیز سا تصور ملتا ہے ۔ لیکن اگر ہم اس ''سنسنی خیزی،، ہی کی نذر نہ ہوجائیں تو بہت کچھ کام کی باتیں اخذ ہوسکتی ہیں ۔ اقبال کے شاعرانہ تخیل کے مطابق ''عالم برزخ،، میں ایک ''مردۂ صد سالہ،، یوں کہتا ہے —

کیا شے ہے کس امروز کا فردا ہے قیامت ؟
اے میرے شبستان کہن کیا ہے قیامت ؟

اس پر قبر بزبان حال یوں جواب دیتی ہے —

اے مردۂ صد سالہ تجھے کیا نہیں معلوم ؟
ہر موت کا پوشیدہ تقاضا ہے قیامت

تو مردہ کہتا ہے —

ہو روح پھر اک بار سوار بدن زار
ایسی ہے قیامت تو خریدار نہیں میں

معاً صدائے غیب آتی ہے —

مر کے جی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوش لحد

قبر فریاد کرتی ہے —

الحذر محکوم کی میت سے سو بار الحذر !
اے سرافیل ! اے خدائے کائنات ! اے جان پاک !

---

39 جاوید نامہ صفحہ ۲۲۶ تا ۲۲۸

پھر صدائے غیب آتی ہے —

گرچہ برہم ہے قیامت سے نظامِ ہست و بود
ہیں اسی آشوب سے بے پردہ اسرارِ وجود

لیکن زمین آہ و زاری کرتی ہے —

قلب و نظر پر گراں ایسے جہاں کا ثبات
کیوں نہیں ہوتی سحر حضرت انساں کی رات

یہاں اقبال کے شاعرانہ تخیل کا قرینہ بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ ''جاوید نامہ،، میں غداران ملک و ملت کی ''ارواح خبیثہ،، کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ دوزخ نے بھی انہیں قبول نہیں کیا ! افلاطون کے ''فلسفہ گوسفندی،، کے بارے میں بھی اقبال کی یہی رائے رہی ہے —

تڑپ رہا ہے فلاطوں میان غیب و حضور
ازل سے اہل خرد کا مقام ہے اعراف

اقبال نے اپنے ایک مقرب کے استفسار پر حیات برزخ کے متعلق کہا تھا

''حیات اخروی انسان کے ذوق حیات کی شدت پر منحصر ہے۔ جس قدر کسی شخص میں ذوق زندگی زیادہ ہوگا، اتنا ہی اس کا زمانۂ برزخ کم ہوگا۔ شہداء کا ذوق زندگی بہت بڑھا ہوا ہے۔ اس لئے ان کے لئے کوئی برزخ نہیں۔ اس زندگی سے آنکھ بند کرتے ہی ان کے لئے دوسری زندگی کا دروازہ کھل جاتا ہے،،۔

اور اس موقع پر اقبال نے اپنا یہ شعر بھی پڑھا تھا —

جانے کہ بخشند دیگر نہ گیرند
انسان بمیرد از بے یقینی [40]

جاوید نامہ کے باب ''آنسوئے افلاک،، میں ''پیغام سلطان شہید بہ

---

40 بیان عرشی در ملفوظات مرتبہ محمود نظامی مرحوم بحوالہ ''ذکر اقبال،، مرتبہ عبدالمجید سالک مرحوم

رود کاویری،، کے عنوان سے حقیقت حیات و مرگ و شہادت کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

او خود اندیش است مرگ اندیش نیست
مرگ آزادن ز آنے بیش نیست
بگذر از مرگے کہ سازد با لحد
زانکہ ایں مرگ است مرگ دام و دد
مرد مومن خواهد از یزدان پاک
آن دگر مرگے کہ بر گیرد ز خاک

اقبال نے جو ’’خودی کو کر بلند اتنا،، سے اخلاق پہلو نکالنا چاہا ہے اسکو سمجھنا بہت ضروری ہے۔ اقبال نے بڑے واضح الفاظ میں خودی کی ’’بلندی،، کو خیر و شر اور حلال و حرام کے امتیاز کی شرط یوں قرار دی ہے۔

خودی کو جس نے فلک سے بلند تر دیکھا
وہی ہے مملکت صبح و شام سے آگاہ
وہی نگہ کے ناخوب و خوب سے واقف
وہی ہے دل کے حلال و حرام سے آگاہ

یہی نہیں بلکہ دیکھنے کی بات یہ بھی ہے کہ یوں تو اقبال نے جگہ جگہ عقل اور عشق کو بڑی حد تک متضاد عوامل کی حیثیت دی ہے مگر وہ اس بات کا منکر نہیں کہ عقل بھی اپنی حد تک اور اپنی بساط بھر خودی کی تعمیر میں اسی طرح حصہ لے سکتی ہے جس طرح عشق۔ جاوید نامہ کی آخری نظم ’’سخنے بنژاد نو،، سے ہمیں یہی معلوم ہوتا ہے کہ ’’فکر،، اور ’’ذکر،، دونوں ہی کو رہنما اور معمار کی حیثیت دی گئی ہے لیکن اقبال نے اس معاملے میں حفظ مراتب کا خیال رکھا ہے۔

هر دو به منزلے رواں، هر دو امیر کارواں
عقل به حیله می برد، عشق برد کشاں کشاں

اور اس سے زیادہ متوازن شعر یہ ہے۔

خودی ہو علم سے محکم تو غیرت جبریل
اگر ہو عقل سے محکم تو صور اسرافیل

جاوید نامہ میں ''حضور،، کے عنوان سے —

علم اگر کج فطرت و بد گوہر است
پیش چشم ما حجاب اکبر است
علم را مقصود اگر باشد نظر
می شود هم جاده و هم راهبر

اقبال کے یہاں اس قسم کے جو نمایاں مقامات ہمیں ملتے ہیں ان سے اس ''تضاد،، کی گتھی بھی بڑی آسانی سے سلجھ سکتی ہے جو اکثر ناقدین اقبال کے یہاں عقل و عشق کی ثنویت میں دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کا مقصد صرف یہ ہے کہ خودی کا تحفظ ہو اور وہ صحیح راہ پر ارتقاء کرے۔ اس کے لئے عقل اگر ''تابع فرمان نظر،، بن کر اپنی خدمات پیش کرتی ہے تو اسے کیوں ٹھکرایا جائے! اقبال تو خودی کی تقویت اور بلندی کے لئے اخلاق اقدار کے ساتھ ساتھ اور ان کی حدود میں طبعی طاقت کو بھی سند جواز دیتے ہوئے نہیں ھچکچاتا —

گو فقر بھی رکھتا ہے انداز ملوکانہ
نا پختہ ہے پرویزی بے سلطنت پرویز

بس شرط صرف یہ ہے کہ ''قرآن و شمشیر،، کا اجتماع ''حافظ یک دیگراند،، کی حد تک ہو۔ وہ کہتا ہے کہ ''صاحب نظراں نشۂ قوت ہے خطرناک،،۔ طاقت کی ضرورت اس حد تک کہ :

''بلند زور دروں سے ہوا ہے فوارہ،، اخلاقیات کی کسی منطق کی رو سے جرم قرار نہیں دی جا سکتی۔ یہ وہ چیز ہے جو ایک ''خوں گرفتہ چینی،، کو ''دم تعزیر،، بھی پائے استقامت بخشتی ہے اور وہ خوف مرگ سے کانپنے کی بجائے ''تابناکیٔ شمشیر،، کی داد دیتا نظر آتا ہے۔ یہی وہ چیز ہے جسے اقبال نے خودی کی ''جرأت نمو،، سے تعبیر کیا ہے —

جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے
اے مرد خدا ملک خدا تنگ نہیں ہے

لہذا جب وہ یہ کہتا ہے کہ ــ

رائی زور خودی سے پربت
پربت ضعف خودی سے رائی

تو یہ ''زور،، اور ''ضعف،، محض جسمانی ''زور،، اور ''ضعف،، نہیں ہے ۔ بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہی ہے اس میں اخلاقی زور اور اخلاقی طاقت بھی شامل ہے ۔ اگر اقبال یہ کہتا ہے کہ ــ

خودی کو جب نظر آتی ہے قاہری اپنی
یہی مقام ہے کہتے ہیں جس کو سلطانی

تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ آمریت اور استعمار کی تلقین کر رہا ہے ۔ ہمیں معلوم ہے کہ اقبال عمر بھر آمریت اور استعمار کے خلاف چیختا رہا ۔ یہاں ''سلطانی،، سے اقبال کی جو مراد ہے اس کی شرح آپ کو اس کے اس خطبے میں ملے گی جس میں اس نے سورۂ رحمن کی ۳۳ ویں آیت کا حوالہ دیا ہے ۔ 41 مندرجہ بالا شعر کے ساتھ ساتھ اقبال نے یہ شعر بھی موزوں کیا ہے ــ

یہی مقام ہے مومن کی قوتوں کا عیار
اسی مقام سے آدم ہے ظل سبحانی

اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ اقبال پاپائیت یا ''دین الٰہی،، والی ''ظل الٰہیت،، کا قائل ہے ۔ جس سیاسی خطبہ میں اس نے پاکستان کا تخیل پیش کیا تھا اس میں اس نے تھیاکریسی کی نفی کی تھی ۔ اور مثنوی ''اسرار و رموز،، ہو یا مثنوی ''پس چہ باید کرد،، اس نے جہاں جہاں نظام شریعت کی تائید کی ہے ہمیشہ خلافت آدم اور حریت فکر و عمل کی آواز بلند کی ہے ۔ ذرا غور سے دیکھا جائے تو اقبال کے یہاں طاقت کا راز بھی اخلاقی اصول ہی

---

41 The Spirit of Muslim Culture مندرجہ خطبات صفحہ ۱۳۱

سے وابستہ ہے ۔ اس نے کہیں اندھی بہری طاقت کی تائید نہیں کی ۔ اسکے یہاں ہمیں قدروں کا بڑا فن کارانہ امتزاج ملتا ہے ۔ مادہ اور روح کی تعبیر ۔ زمانہ اور حرکت کی تشریح ۔ مادیت کا انکار اور رہبانیت کی یکساں مذمت ۔ جلال اور جمال کی ہم آہنگی کے جتنے اچھے نمونے ہمیں اقبال کے یہاں ملتے ہیں کسی اور فن کار کے یہاں نہیں ملتے ۔ امتزاج کا مطلب مساوات نہیں ہے ۔ ''قاہری،، اور ''دلبری،، کے عناصر ترکیبی میں غلبہ خواہ اول الذکر ہی کا ہو لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ ''دلبری،، کی ایک متناسب آمیزش ''قاہری،، کے مزاج کو کفِ اعتدال پر لے آئی ہے ۔ وہ نہ تو خالص ''دلبری،، کا قائل ہے، نہ خالص ''قاہری،، کا ۔۔

دلبری بے قاہری جادوگری
دلبری با قاہری پیغمبری

اور اس سے یہ صاف مترشح ہوتا ہے کہ ثقافتی قدروں کے فن کارانہ امتزاج کے معاملے میں بھی اقبال کو اخلاق ذمہ داری کا شعور تھا ۔ اقبال نے جو کہا ہے کہ ۔۔

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

تو یہ محض شاعری نہیں ہے ۔ اس نکتہ کی فلسفیانہ تشریح اس نے اپنے ایک خطبہ میں بھی کی ہے جس کا حوالہ اوپر آچکا ہے 42۔ مطلب یہ کہ خودی جتنی زور دار ہوگی اتنی ہی وہ اپنی جاودانی حقیقت دنیا سے منوائے گی ۔ اسی بات کو فارسی اشعار میں یوں ادا کیا گیا ہے ۔۔

مسافر جاوداں زی جاوداں میر
جہانے را کہ پیش آید فرا گیر
بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست
اگر او را تو در گیری فنا نیست

یعنی وہی بقول رومی یہ بات کہ ''پس چہ ترسم کے ز مردن کم شوم،، ۔

---

42 ملاحظہ ہو حاشیہ ۳۸

لیکن اسکے لئے ضروری ہے کہ ''چناں بزی کہ اگر مرگ تست مرگ دوام،،
سے اخذ ہونے والی شرط پوری کی جائے۔ ''گلشن راز جدید،، میں اس نکتہ
کو سوال و جواب کے پیرایہ میں یوں پیش کیا گیا ہے —

سوال :— چہ جزو است آنکہ او از کل فزون است
طریق جستن آں جزو چون است ؟

جواب :— ازاں مرگے کہ می آید چہ باک است
خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک است

من و عن اسی بات کو اس مکالمے کی شکل میں بھی پیش کیا گیا ہے

انسان :— من کیم تو کیستی ؟ عالم کجا ست ؟
درمیان ما و تو دوری چرا است ؟
من چرا در بند تقدیرم ؟ بگو !
تو نہ میری، من چرا میرم ؟ بگو !

خدا :— بودهٔ اندر جہان چار سو
ہر کہ گنجد اندرو، میرد درو
زندگی خواہی، خودی را پیش کن
چار سو را جذب اندر خویش کن

اس نکتہ کو اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد ''ساقی نامہ،، (بال جبریل)
کا یہ مقام بڑی آسانی سے سمجھ میں آتا ہے —

یہ عالم، یہ بت خانۂ چشم و گوش
جہاں زندگی ہے فقط خورد و نوش
خودی کی ہے یہ منزل اولیں
مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
تری آگ اس خاکداں سے نہیں
جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں
بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر
طلسم زمان و مکاں توڑ کر

خودی شیر مولا جہاں اس کا صید
زمیں اسکی صید، آسماں اس کا صید

اور ''پیر رومی اور مرید هندی،، والے مکالمے میں جب ''مرید هندی،، یہ کہتا ہے —

آسماں میں راہ کرتی ہے خودی
صید مہر و ماہ کرتی ہے خودی
بے حضور و با فروغ و با فراغ
اپنے نخچیروں کے هاتھوں داغ داغ

تو ''پیر رومی،، یوں جواب دیتا ہے —

آں کہ ارزد صید را عشق است و بس
لیکن او کے گنجد اندر دام کس؟

یہی نہیں کہ ''دلبری با قاهری،، کا امتزاج اقبال کے اخلاق شعور کا پتہ دیتا ہے اور امن و سلامتی کی ضمانت دیتا ہے بلکہ اسکے بغیر نہ تو توازن ممکن ہے نہ تکمیل۔ ''گلشن راز جدید،، کا یہ مقام اس نکتے کی شرح معلوم ہوتا ہے —

سوال :— کہ اهین فکر ماپرا شرط راہ است
چرا گہہ طاعت و گاهے گناہ است؟

جواب :— درون سینۂ آدم چہ نور است!
چہ نور است اینکہ غیب او حضور است!
من او را ثابت و سیار دیدم
من او را نور دیدم، نار دیدم
گہے نارش ز برهان و دلیل است
گہے نورش ز جان جبرئیل است
ز احوالش جہان ظلمت و نور
صدائے صور و مرگ و جنت و حور

ازو ابلیس و آدم را نمودے
ازو ابلیس و آدم را کشودے
بہ چشمے خلوت خود را بہ بیند
بہ چشمے جلوت خود را بہ بیند
اگر یک چشم بر بندد گناہ است
اگر با ہردو بیند شرط راہ است

اس امتزاج اور توازن کی ضرورت اور خودی کے ''ناز،، کے لئے خودی کی ''لذت نیاز،، پر زور دینے والا اقبال خالص روحانیت پر یوں محاکمہ کیوں نہ کرتا —

یہ ذکر نیم شبی، یہ مراقبے یہ سرور
تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

اور ذرا شاعرانہ شوخی سے کام لیتے ہوئے ابلیس کی زبانی کیوں نہ کہتا کہ —

مست رکھو ذکر و فکر صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کردو مزاج خانقاہی میں اسے

اقبال نے نہ صرف ایسے تصوف کو بلکہ فنون لطیفہ اور شعر و حکمت کی ہر اس صنف کو زندگی کے حق میں سم قاتل قرار دیا ہے جو ''تماشائے حیات،، کو آنکھوں سے چھپادے اور مایوسی اور موت، قنوطیت اور فرار من الحیات کو جاذب نظر بنادے۔ 43 اقبال دین حق کے کسی ایک پہلو کو اپنانے اور دوسرے پہلوؤں سے کترانے کا قائل نہیں ہے بلکہ وہ زندگی کی تکمیل اور متوازن ارتقاء کے لئے پورے کے پورے دین حق کو اپنانے

---

43 تفصیلی مطالعہ کے لئے فنون لطیفہ اور شعر و حکمت سے متعلق ''اسرار و رموز،، - ''ضرب کلیم،، - ''پس چہ باید کرد،، - ''جاوید نامہ،، — ''زبور عجم،، - ''ارمغان حجاز،، کے متعلقہ ابواب اور مقامات نیز بعض تقریریں (بالخصوص کابل کی ثقافتی انجمن والی) اور خطوط (جو اکبر الہ آبادی اور سراج الدین پال وغیرہ کو لکھے گئے) کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔

کی تلقین کرتا ہے تا کہ آخرت کی زندگی میں خودی اپنی تکمیل و استحکام کا بے پایاں ثمرہ اس طرح حاصل کرسکے کہ رویت باری اسکی گوناگوں لذتوں اور آسودگیوں کا سامان بہم پہنچاتی رہے۔ غور سے دیکھا جائے تو اقبال نے دراصل ''ادخلوا فی السلم کافتہ،، کی قرآنی تلقین پر عمل کرنے کی ترغیب دلائی ہے یعنی سلامتی کے دائرے میں پورےپورےداخل ہوجاؤ۔ زندگی کے ہر معاملے میں حق ہی اوڑھنا بچھونا ہو کہ یہی خودی کی سلامتی کی دلیل ہے ۔

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از نمود حق نبودے
نمیدانم کہ این تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نبودے

کیونکہ —
الست از فطرت ساز کہ برخاست ؟
بلی از پردۂ ساز کہ برخاست ؟
مرا دل سوخت بر تنہائی او
کنم سامان بزم آرائی او

مثال داغ می کارم خودی را براۓ او نگہ دارم خودی را

اقبال کا نظریۂ ادب — ایک تقابلی جائزہ

محمد عثمان رمز

اقبال کے کلام اور فلسفہ کی نت نئی تعبیریں اور نت نئی تشریحات کی گئی ہیں۔ نہ ان میں سے سب صحیح ہیں اور نہ ہی سب غلط ہیں۔ پھر بھی بعض خیالات کا اظہار انتہائی درجہ تعجب خیز ہے۔ ایک بزرگ نے اقبال کے نظریۂ ادب پر خامہ فرسائی کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ ''پھر بھی اقبال کے نظریۂ ادب کو انکے فلسفۂ خودی سے کوئی واسطہ نہیں''۔ انکی اس جرأت رندانہ کو دیکھ کر بیساختہ اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار ذہن میں آگئے :—

سرود و شعر و سیاست کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں انکی گرہ میں تمام یک دانہ

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ

ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

اقبال کے نظریۂ ادب کو ''خودی'' سے واسطہ ہے یا نہیں اسکا فیصلہ خود ناظرین کر سکتے ہیں۔ میرا تو اس بات پر یقین ہے کہ اقبال کے ادب اور فلسفہ دونوں کا مرکز و محور ''خودی'' ہے، اس لئے کہ اقبال نے اس حقیقت کو اچھی طرح محسوس کر لیا تھا کہ یہی وہ مشعل حیات ہے جو زندگی کی صحیح رہنما بن سکتی ہے۔

ہم اگر اقبال کے دور پر ایک طائرانہ نظر ڈالیں تو یہ حقیقت ہم پر واضح ہو جائیگی کہ پہلی جنگ عظیم نے دوسری جنگ عظیم کی بنا ڈالدی تھی اور دوسری جنگ عظیم کے بعد برطانیہ اور فرانس جیسی جابر و قاہر سامراجی طاقتیں اپنے سنگھاسن کو برقرار رکھنے کی سکت سے محروم ہوئی جا رہی تھیں۔ لیکن بدقسمتی سے دو اور نئی طاقتیں نمودار ہو رہی تھیں جو پہلی دو طاقتوں سے اپنے مکر و فریب کے لحاظ سے کسی طرح کم نہ تھیں۔ اقبال کی دور رس

نگاهیں ان سامراجی طاقتوں کے کھیل اور اسکے نتائج کو بھانپ چکی تھیں۔ ان زوال پذیر یا ابھرتی ہوئی طاقتوں سے اقبال کو کوئی بہت بڑا خدشہ لاحق نہ تھا۔ بلکہ جو چیز انکی پریشانیوں کا باعث تھی وہ اس برصغیر کے عوام کی اخلاق زبوں حالی تھی۔ نیز عالم اسلام کی پراگندگی بھی انکے دردمند دل میں کھٹک پیدا کر چکی تھی۔ اقبال نے یہ اچھی طرح محسوس کر لیا تھا کہ برصغیر ہند و پاک کے مسلمانوں کا بالفعل آزاد ہونا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے۔ اور اسی طرح عالم اسلام کا بیدار ہوجانا بیسویں صدی کا ایک بڑا معجزہ ہوگا۔ کیوں؟ آخر یہ بدگمانی کیوں؟ اسکا جواب بہت ہی سیدھا سادہ ہے۔ اقبال یہ محسوس کر رہے تھے کہ عالم اسلام سے اگر سامراجی طاقتیں پورا بستر لپیٹ کر رخصت بھی ہو جائیں تب بھی انکی درآمد کردہ لادینیت، سرمایہ داری، نام نہاد جمہوریت، مادیت اور تہذیب و ثقافت، عالم اسلام کے معاشرہ کو، ہر ملک میں، دو حصوں میں منقسم کر دینگی۔ عالم اسلامی کے ہر ایک معاشرہ میں ایک طبقہ وہ ہوگا جو سامراجی طاقتوں کا نمائندہ اور خلیفہ ہوگا اور دوسرا طبقہ وہ ہوگا جو خلیفۃ اللہ فی الارض اور اسلامی نظام کے احیاء کا علمبردار ہوگا۔ اسکا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر ملک اور معاشرہ میں سامراجی طاقتوں کی رخصت کے بعد ایک خانہ جنگی کی کیفیت پیدا ہو جائیگی۔ اور آج پورے عالم اسلامی میں یہی دردناک منظر پیش نظر ہے۔

اسی تمدنی بحران کو روکنے اور اس پر بندھ باندھنے کیلئے اقبال نے فلسفہ اور ادب میں اس کٹھن کام کا بوجھ اپنے کاندھوں پر اٹھا لیا جس کیلئے ہر قوم بے چینی سے ایک ''مرد حر،، کا انتظار کرتی ہے۔ انہوں نے مسلمانوں کی بیداری کیلئے تجدید افکار کا بیڑا اٹھایا۔ اور اپنے تجدیدی کارناموں کی بنیاد فلسفۂ خودی پر رکھی۔ ان کی تخلیقات میں ''خودی،، کا تصور بہت ہی وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ اسکو لیبنیز (Leibnitz) کے موناڈ (Monad) برگساں (Bergson) کے ایلان ویٹل (Elan Vital) یا نیٹشے (Nietzsche) کے فوق البشر وغیرہ جیسے تصورات سے نسبت دینا تسکین نفس کا ذریعہ تو ہوسکتا ہے لیکن اس فعل کو حقیقت کلیہ پر مبنی کہنا ہرگز صحیح نہیں ہوسکتا۔ اقبال کا فلسفہ خودی نظریاتی ہے اور اس میں ناقابل تردید آہنگ بھی پائی جاتی ہے۔ انکے فلسفہ خودی کے متنوع پہلو ہیں جن میں دینی، ما بعد الطبیعی، سماجی اور نفسیاتی پہلو بہت نمایاں ہیں۔ ''خودی،، کے مسئلہ پر انہوں نے جہاں جہاں اظہار خیال کیا ہے ان میں ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے۔ کہیں تناقض / تضاد کا گزر نہیں۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے اپنے بنیادی مفروضہ ('Hypothesis) کو بڑے سائنٹیفک انداز میں سمجھنے سمجھانے کی کوشش کی ہے ۔ حیرت ہے کہ اتنی مربوط اور مرکزی بنیاد کو فلسفہ' ادب سے کیونکر خارج از بحث یا غیر متعلق سمجھا جا سکتا ہے ۔

اقبال کے نظریہ' ادب کا فلسفہ' خودی [1] اور خود فلسفہ' خودی کا نظریہ' ادب سے بڑا گہرا تعلق ہے ۔ اس لئے اقبال کے نظریہ' ادب کی افہام و تفہیم کیلئے ''خودی،، کے تصور کا ادراک ضروری ہے ۔ ''خودی، جبر و قدر اور حیات بعد الموت،، کے عنوان سے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں جو لکچر مرقوم ہے اسی کو اگر ہم غور سے پڑھیں تو ہمیں اس موضوع پر ایک بصیرت افروز بحث ملیگی ۔ اس لکچر کی ابتدا' میں اقبال نے خودی کے تین دینی اجزائے ترکیبی کا واشگاف الفاظ میں اعادہ کیا ہے ۔ پہلا جزو یہ ہے کہ ''انسان اللہ تعالی کا برگزیدہ ہے،،۔ دوسرا جزو یہ ہے کہ ''باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے،،۔ اور تیسرا جزو یہ ہے کہ ''وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اسنے خود اپنے آپ کو خطرہ میں ڈال کر قبول کیا ہے،،[2] مابعد الطبیعی نقطہ' نظر سے ''خودی،، حواس خمسہ کی گرفت سے بالاتر ہے ۔ نہ صرف یہ بلکہ ''خودی،، ـــ ہر انفرادی خودی ـــ ''حقیقت مطلق،، کا جزو اور اسکی آئینہ دار ہے۔ نفسیاتی اعتبار سے ہر منفرد ''خودی ،، علم، جذبات اور عمل کا ایک حسین اور متوازن امتزاج ہے ۔ سماجی لحاظ سے ''خودی،، تنازع للبقاء کی بجائے توافق للبقاء کی طرف مائل ہے۔ جسکا مطلب یہ ہوا کہ ''خودی،، اور ''خودی،، کا ٹکراؤ مقصادی ہونا چاہئے نہ کہ مشیتی ۔ اس نکتہ کی تفصیلی شرح اس مقالے کا موضوع نہیں ہے پھر بھی اتنی بات ضرور عرض کروں گا کہ انسانی معاشرہ میں ٹکراؤ اور تصادم، جنگ و جدل اور کشت و خون کے جذبات فطرت ثانیہ کا مقام حاصل کر چکے ہیں ۔ ان جذبات کو ڈارون کے نظریہ' تنازع للبقاء اور نیٹشے کے Blood-Beast کے تصور نے اور بھی ہوا دی جسکے نتیجہ میں امن عالم غارت ہوچکا ہے ۔ اور آئندہ بھی اسکی بحالی کے امکان کم ہی نظر آتے ہیں ۔ اقبال جو انسانی برادری سے غایت درجہ محبت رکھتے تھے انہوں نے انیسویں اور بیسویں صدیوں کے ان اندار افزا تصورات

---

1 اپنی تصنیف ''نئے پرانے چراغ،، میں آل احمد سرور رقمطراز ہیں کہ ''اقبال کا آرٹ اسکے فلسفہ' خودی کے تابع ہے،،۔ صفحہ نمبر ۲۰۷

2 تشکیل جدید الہیات اسلامیہ از ڈاکٹر اقبال۔ صفحہ نمبر ۱۴۱ تا ۱۴۳

کے رخ سے نقاب پلٹ دی جنہوں نے عالمگیر فضاء کو مسموم کر رکھا تھا۔ تنازع للبقاء اور Blood-Beast کے تصورات ان میں شامل ہیں۔ اقبال یہ اچھی طرح سمجھتے تھے کہ انسان جو پیکر عمل ہے بھلا کب چین سے بیٹھ سکتا ہے۔ انسان اور انسان میں کشمکش ہوگی، انسان اور نظام قدرت میں کشمکش ہوگی۔ انہوں نے اپنے ادب اور فلسفہ میں اس امر کی سعی بلیغ کی ہے کہ انسان کی توجہ آدمی اور آدمی کی کشمکش سے ہٹا کر آدمی اور نظام قدرت کی کشمکش کی طرف مبذول کرادیں۔ اسی لئے بہ اختلاف انداز بیان وہ اپنی ہر تخلیق میں ''مہ و انجم،، پر ''دام افگنی،، کے جذبات کو ابھارتے اور انکو اپنے زور بیان سے تقویت پہنچاتے ہیں۔

یہ ہے ''خودی،، کی کیفیت اور کمیت۔ ادب اگر خودی کا محافظ ہے تو پھر ادب کا دائرہ کیونکر ''خودی،، کے دائرے سے کم تر ہوسکتا ہے۔ محافظ اسی وقت کسی شے کی حفاظت کر سکتا ہے جبکہ اسمیں حفاظت کرنے کی صلاحتیں اور طاقتیں بدرجہ اولیٰ موجود ہوں۔ اقبال نے اس اشکال کا ازالہ خود ہی کردیا ہے۔ انکی متنوع تخلیقات کو دیکھنے کے بعد کسی کے ذہن میں لمحہ بھر کیلئے بھی یہ شبہ پیدا نہیں ہوسکتا کہ ادب ''خودی،، کی حفاظت کرنے سے عاجز اور مجبور ہے۔ اقبال نے اپنی تخلیقات میں یہ ثابت کردیا ہے کہ ''خودی،، زندگی کے ہم معنی ہے اور ادب زندگی کا بہترین محافظ بن سکتا ہے۔ ادب کی گہرائی خودی اور زندگی کی وسعتوں سے کسی طرح بھی کم نہیں۔ ادب کی روح رواں ''خودی،، ہے اور ''خودی،، ایک مقصدی اکائی ہے۔ اس لئے ہر وہ ادب بھی مقصدی ہے جسکی بنیاد '' خودی،، پر استوار ہوتی ہو۔

اتنی باتوں کے باوجود یہ موضوع تشنہ سا معلوم ہو رہا ہے۔ اس تشنگی کو بجھانے کیلئے ہمیں اقبال ہی کیطرف رجوع کرنا چاہئے۔ اقبال نے اپنی شہرۂ آفاق تخلیق ''اسرار و رموز،، میں ایک باب بہ عنوان ''درحقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ،، اس بحث کی رہنمائی کیلئے وقف کردیا ہے۔ یہ باب ہشتم ہے۔ اسکے چار حصے ہیں۔ پہلے حصے میں اقبال نے ادب کی حقیقت بیان فرمائی ہے اور ادیبوں کے اوصاف بھی۔ دوسرے حصہ میں سڑے گلے ادب پر تنقید کی ہے۔ تیسرے حصہ میں نقاظ اور جھوٹے شاعروں اور ادیبوں کے رخ سے پردہ ہٹایا ہے اور آخری حصہ میں عامۃ الناس سے اپیل کی ہے کہ وہ زندگی سے فرار اور گریز سکھانے والے شعراء اور ادیبوں کی تخلیقات

سے اجتناب کریں ۔ دیکھا جائے تو یہ باب اقبال کے نظریہ' ادب کے مثبت اور منفی — دونوں پہلوؤں — پر حاوی ہے ۔ اور وہ لوگ جو اقبال کو اقبال کے کلام کے ذریعہ سمجھنا چاہتے ہیں انکے لئے خاصہ مواد فراہم کرتا ہے ۔ آئیے اس باب کا ایک اجمالی تجزیہ کرکے دیکھیں ۔ ابتدا میں چند اشعار ''آرزو،، سے متعلق نظم کئے گئے ہیں ۔ اقبال کی ''آرزو،، ہمارے کلاسیکل شعراء کی آرزو سے کوئی نسبت نہیں رکھتی، اس لئے کہ انکے کلام میں نہ تو کوچہ گردی کی آرزو ہے، نہ ہی اس بیوفا اور ستمگر سے ملنے کی آرزو ہے جو عاشق کے ''شکن بستر،، بننے کے بعد بھی اسکو دیکھنے نہیں آتا، نہ ہی انہیں کبوتر پالنے کی آرزو ہے جو پیامی کا فریضہ انجام دے سکے ۔ اقبال کی آرزو کا سیدھا سادہ مطلب ''حرکت،، ،''ولولہ،، اور ''داعیہ' عمل،، ہے ۔ اسی آرزو کو شراب اور زندگی کو اقبال جام سے تشبیہہ دیتے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ خالی خولی جام کی وقعت ہی کیا ! اسی طرح اس زندگی کی قدر و قیمت کیا جو ''آرزو،، سے خالی ہو ۔ پھر اقبال کہتے ہیں کہ مقصد زندگی تسخیر کائنات ہے لیکن تسخیر کا داعیہ پیدا کہاں سے ہوتا ہے ؟ آرزو سے ۔ یہی وہ ''دام،، ہے جس سے مہہ و انجم شکار کئے جاسکتے ہیں ۔ اب شعر ملاحظہ فرمائیے : —

گرم خون انساں ز داغ آرزو
آتش ایں خاک از چراغ آرزو
از تمنا مے بجام آمد حیات
گرم خیز و تیز گام آمد حیات
زندگی مضمون تسخیر است وبس
آرزو افسوس تسخیر است وبس

یہ آرزو کیا ہے ؟ اسی ''خودی،، کا ایک نفسیاتی داعیہ عمل ۔ ''آرزو،، اگر نہ ہو تو خودی ساکت و جامد اکائی سے زیادہ کچھ بھی نہیں ۔ اور اگر خودی جمود و خمود کا پیکر ہو تو پھر ادب کی تخلیق کا کیا سوال ؟ لہذا یہ کہنے میں باک نہیں کہ جسطرح ''خودی،، جان زندگی ہے اسی طرح ''آرزو،، جان خودی ہے ۔ ''آرزو،، ہو تو نہ صرف ادب عالیہ کی تخلیق ہوسکتی ہے بلکہ باطل کی زندگی، حق کی زندگی میں مبدل کیجاسکتی ہے ، غلامی کی زنجیریں ٹکڑے ٹکڑے کیجا سکتی ہیں، آزادی کی نعمت کا صحیح استعمال کیا جا سکتا ہے وغیرہ وغیرہ ۔ میں نے پہلے ہی یہ بات عرض کردی ہے کہ

اقبال کی ''آرزو،، کو اکثر کلاسیکل شعراء کی گھٹیا قسم کی آرزو سے کوئی نسبت نہیں ۔ مزید برآں اقبال کی ''آرزو،، مبنی برحق و صداقت ہے ۔ اسے باطل افکار، اوہام اور اعمال سے بھی کوئی علاقہ نہیں ۔ اس نکتہ کو انہوں نے یوں واضح کیا ہے کہ ہر حسین و جمیل شے کو دیکھتے ہی آرزو ہماری رہنما اور (دلیل) بن جاتی ہے ۔ یہاں حسین سے مراد کلاسیکل شعرا کا معشوق مجازی نہیں بلکہ یہ حسن مترادف ہے صداقت کا اور صداقت ہم معنی ہے حسن کے ۔ ادب کو حسن کا دلدادہ ہونا چاہئے لیکن اسی معنی میں کہ ادب صداقت کا علمبردار ہوگا ۔ اب پھر دو اشعار ملاحظہ ہوں جن سے خیالات معروضہ پر روشنی پڑتی ہے :—

ہر چہ باشد خوب و زیبا و جمیل
در بیابان طلب ما را دلیل
حسن خلاق بہار آرزوست
جلوہ اش پروردگار آرزوست

لہذا کوئی مجھ سے اگر یہ سوال کرے کہ اقبال کے نظریہ' ادب کا Elan Vital کیا ہے تو میں اقبال ہی کی زبان میں یہ جواب دونگا کہ Elan Vital '' آرزو،، ہے ۔ یہی وہ داعیہ ہے جو '' حسن کی،، تلاش پر آمادہ کرتا ہے اور یہی وہ ''حسن،، ہے جو ادب کا ڈھانچہ اختیار کر لیتا ہے ۔ لیکن اسکا مطلب یہ نہیں کہ اقبال ان معنوں میں رومان پرور (Romantic) ادیب ہیں جن معنوں میں ہیگل، شاپن ھاور، فخٹے اور کیٹس وغیرھم کو رومان پرور کہا جاتا ہے ۔ اقبال کو ایسے حسن و جمال سے کوئی سروکار نہیں جہاں شعرا اور ادبا جمالیات کی بھول بھلیاں میں گم کردۂ راہ ہو جائیں ۔ اس لئے کہ حسن اور جمال صداقت کے مترادف ہیں اور صداقت وہ مشعل ہے جو زندگی کی اندھیری راتوں میں ہماری رہنمائی کرتی ہے ۔

اقبال کے محولہ بالا خیالات کی تفہیم کیلئے مذکورہ باب کے ان اشعار کا جو ''گر خون انسان ....،، سے شروع ہوکر ''... پروردگار آرزوست،، تک پھیلے ہوئے ہیں، بغور مطالعہ کرنا چاہئے ۔ اس کے بعد ہی شعراء کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں ۔ اس بند کا خلاصہ یہ ہے کہ شاعر ادنیٰ سے ادنیٰ اشیا میں بڑی حقیقتیں، حسن، جمال اور صداقتیں دیکھ لیتا ہے جنکو عام ناظرین در خور اعتنا بھی تصور نہیں کرتے ۔ ایک حقیقی شاعر پروانہ کا سوز اپنے دل میں، شمع کی جلن اپنے قلب میں اور بلبل کی فریاد اپنے وجود میں

محسوس کرتا ہے۔ اسکو گلوں میں بستیاں نظر آتی ہیں۔ خار میں ویرانے دکھائی دیتے ہیں۔ منھ بندھی کلیوں میں پابندیٔ گفتار کی جھلک محسوس ہوتی ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ لیکن شاعر کا کاروان تخئیل یہیں پر تھک کر بیٹھ نہیں جاتا۔ بلکہ وہ مسلسل آرزوئے سفر سے بیتاب ہوکر آمادۂ سفر ہوتا ہے۔ اقبال کے قول کے مطابق ایک حقیقی شاعر کا مرتبہ وہی ہے جو ''خضر راہ کا،، ہوتا ہے اور اسکی تخلیقات کی حیثیت ''آب حیات،، سے کسی درجہ کم نہیں۔ بہ الفاظ دیگر ایک حقیقی شاعر کی قوت تخئیل سے اسکی قوم میں (نیز عام انسانی برادری میں) عمل کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور افراد کی زندگی میں وسعت کے امکان بڑھ جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ لحظہ بہ لحظہ اور لمحہ بہ لمحہ ارتقا کے نئے نئے مراحل طے کرنے کیلئے کمر بستہ ہو جاتے ہیں۔ ان بیانات کی تائید کیلئے ''از دمش بلبل نوا آموخت است،، سے لیکر ''آتش خودرا چوں باد ارزاں کند،، تک کے اشعار کا بغائر مطالعہ ضروری ہے۔ میں چند غیر فانی اشعار کی نقل پر اکتفا کرتا ہوں :—

خضر و در ظلمات او آب حیات
زندہ تر از آب چشمش کائنات
از فریب او خود افزاء زندگی
خود حساب و ناشکیبا زندگی
اهل عالم را صلا بر خواں کند
آتش خود را چوں باد ارزاں کند

پہلے دو بند کا جائزہ ہم نے لے لیا ہے۔ اب تیسرا بند ہمارے پیش نظر ہے۔ یہ بند اپنی نوعیت پیغام کے اعتبار سے منفی ہے لیکن سڑے گلے ادب پر تنقید کس اصول کے تحت کی جائے اسکا ملخص اسی بند میں ملتا ہے۔ بات کو اگر طول نہ دیا جائے اور مختصراً بات کہنے پر اگر ہم اکتفا کرسکیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر وہ ادیب اور ہر وہ شاعر جو اپنی قوم کو اور عام انسانیت کو زندگی سے فرار کی تلقین کرتا ہے ناپسندیدہ اور نا محمود ہے۔ ایک لفاظ اور جھوٹے شاعر کا یہ بھی ایک بنیادی عیب ہے کہ وہ ''برائی،، کو ''بھلائی،، کے لباس میں پیش کرتا ہے۔ وہ اپنی قوم کو افیون دیتا ہے، اسکو ذوق عمل سے بیگانہ بنا دیتا ہے۔ ایسا شاعر اس جل پری سے مشابہ ہے جس کے جسم کا نصف اول عورتوں جیسا ہوتا ہے اور نصف آخر کسی مچھلی جیسا۔ اسی جل پری کے نغموں سے جہاز ران بدمست ہوکر راستہ

بھول جاتے ہیں ۔ اقبال کے رمز، کنایہ اور تشبیہات کی طرح یہ جل پری کی تشبیہہ بھی معنویت کے خزانے سے مالا مال ہے ۔ میں نے ہوش سنبھالنے کے بعد اس شعر کو اسی انداز میں سمجھنے کی کوشش کی ہے کہ ہر وہ شاعر جو اپنی مخصوص تہذیب میں پروان چڑھنے کے باوجود، اپنا نظام زندگی رکھنے کے باوجود، اپنی روحانی اور مادی اقدار رکھنے کے باوجود جب اپنی قوم کو دوسری تہذیب، دوسرے نظام زندگی اور دوسری اقدار کی طرف دعوت دیتا ہے تو وہ دراصل مذکورہ بالا جل پری کا کردار ادا کرتا ہے۔ یہ دراصل دو رنگی ہے — زندگی اور تخیلات کی دو رنگی ہے — جسکو اقبال کی وحدت فکر گوارا نہیں کرتی ۔ اب اس بند کے دو تین اشعار ملاحظہ ہوں : —

وائے قومے کز اجل گیرد برات
شاعرش وا بوسید از ذوق حیات
سست اعصاب تو از افیون او
زندگانی قیمت مضمون او
ماہی و از سینہ تا سر آدم است
چوں بنات آشیاں اندریم است

آخری بند میں جہاں اقبال نے الفاظ اور جھوٹے شاعروں کے مکر و فریب سے مجتنب رہنے کی اپیل کی ہے اگر اس سے قطع نظر بھی کیا جائے تو اقبال کے نظریۂ ادب کے مثبت اور منفی پہلو کی تصویر انھی باتوں سے نکھر کر ہمارے سامنے آ جاتی ہے جن پر اس مرحلہ تک ہم نے اپنی توجہ کو مرکوز رکھا تھا ۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سے اقبال کے نظریۂ ادب کا تقابلی مطالعہ شروع کیا جا سکتا ہے ۔ تقابلی جائزہ کیلئے ادب کی دو مشہور تحریکوں کا تنقیدی مطالعہ ضروری ہے ۔ ان میں سے ایک تحریک ''ادب برائے ادب،، اور دوسری ''ادب برائے زندگی،، کے نام سے موسوم ہیں ۔

''ادب برائے ادب،، کے پیغمبروں میں وہی ہیگل، شاپن ھاور، نطشے، کیٹس وغیرھم کا نام لیا جاتا ہے جنکا ذکر اس سے پہلے بھی اس مقالہ میں آچکا ہے ۔ اس اسکول کے نمائندوں کا خیال ہے کہ ادب ''جمالیات کا مظہر ہے،،، ادب ''حسن کا پرستار ہے،، اور ''ادب وہ لطیف تخلیق ہے جسکا دامن حقیقت مطلق سے وابستہ ہے،، ۔ اس طرح تعریفوں (Definitions) کا اگر بالاستیعاب جائزہ لیا جائے تو ہمیں یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ انکے شارح اکثر عینیت (Idealism) کے رسیا تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں ماورائیت

(Transcendentalism) بدرجۂ اتم پائی جاتی ہے۔ اس ماورائیت کی بہتات کے سبب اگر کوئی دوسرا اسکول یہ کہے کہ ''ادب برائے ادب،، کو زندگی سے کوئی واسطہ نہیں تو یہ دعوی اتنا ہی مہمل ہوگا جیسا کہ مارکس نے ہیگل کے Method پر تبصرہ کیا کہ یہ اپنے ''سر کے بل کھڑا تھا میں نے اسکو اسکے پیروں پر کھڑا کر دیا،،۔ ماورائیت ایک قسم کی زندگی ہے جو مجہول صوفیانہ اور جوگیانہ زندگی سے کسی قدر مشابہ ہے۔ اس لئے ایسے ادب کو جو ماورائیت کے لامکان میں تخیلات کے پر لگا کر پرواز کر رہا ہو زندگی سے عاری کہنا بالکلیہ صحیح نہیں۔ اگر تھوڑے سے تفکر سے کام لیا جائے تو ہمیں یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ ''ادب برائے ادب،، کے حامی بھی زندگی سے محبت کرتے ہیں لیکن فرق زندگی اور زندگی کا ہے۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے اس قسم کے شعرا ''ذوق حیات،، سے روگردانی کرتے ہیں نہ کہ حیات سے، انکے ''بوسے،، ''گل،، کی تازگی چرا لیتے ہیں نہ کہ ''گل،، ہی کو۔ اور ان کے نغمے ''بلبل،، کے دل سے ''ذوق پرواز،، کو محو کر دیتے ہیں نہ کہ ''خون بلبل،، کو۔ میرا یہ پختہ یقین ہے کہ دنیا کے ہر دور کا ادب زندگی سے وابستہ تھا۔ زندگی اور ادب میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ البتہ ہر دور کا ادب اپنے زمانہ کے مخصوص طرز زندگی کا آئینہ دار ہوتا ہے جو مستقبل کی نسلوں کے نزدیک ناپسندیدہ تو ہوسکتا ہے لیکن جسکو زندگی سے بیگانہ کہنا سراسر زیادتی ہوگی۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی دور کا ادب زندگی سے بیگانہ نہیں رہا۔ البتہ جس دور میں حق کی طاقتیں مغلوب ہوگئیں تو اس دور کے ادب میں صالح زندگی کے نقوش بھی کجلا گئے۔ لہذا اپنے مدعا کی مزید وضاحت کیلئے میں یہ عرض کروں گا کہ ادب زندگی سے بیگانہ نہیں رہا بلکہ صالح زندگی سے بیگانہ رہا۔

'' ادب برائے ادب ،، (Art for the sake of art) کا ایک دوسرا تنقیدی پہلو بھی سامنے آنا چاہیئے۔ Art for the sake of art کو کبھی Form for the sake of form سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسکی وضاحت اس طرح کی گئی ہے کہ ' فن برائے فن ' یا ' اسلوب برائے اسلوب ' کی تحریک ادب کے ' What ' سے بحث نہیں کرتی بلکہ ' How ' سے۔ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ اس دنیائے رنگ و بو میں کوئی ایسا ادیب بھی گذرا ہے جس نے عام ناظرین یا سامعین سے یہ مطالبہ کیا ہو کہ ''تم میری تخلیق خالصتاً فن اور اسلوب کے لحاظ سے پرکھو اور یہ نہ دیکھو کہ میں نے کیا بات کہی ہے بلکہ یہ دیکھو کہ میں

نے بات کسطرح کہی ہے،،۔ کیا کیٹس نے کبھی یہ دعویٰ کیا تھا کہ ،، میری نظم Endymion کو محض فنی نقطہ نظر سے جانچو،،۔ کیا ٹینیسن نے یہ بات کسی سے کہی تھی کہ ،،میری نظم Crossing the Bar کو اس نقطہ نظر سے نہ پڑھو کہ میں نے اسمیں کیا کہا ہے بلکہ یہ دیکھو کہ بحر کونسی ہے اور الفاظ کا توازن کس حد تک نغمگی پیدا کرتا ہے،،۔ کیا میر نے اپنے ،،دل،، کو ،،خون،، کرنے کے بعد اپنا دیوان اسی لئے آئندہ نسلوں کو عطا کیا ہے کہ ہم زبان کا چٹخارہ لینگے ۔ کیا غالب، انیس، داغ اور امیر مینائی کے دعوے یہی تھے ؟ مجھے یقین ہے کہ اگر ان میں سے کوئی بھی ہستی زندہ ہوتی تو ہماری یاوہ گوئی پر جھنجھلا کر ہم سے الجھ پڑتی ۔ ادب برائے ادب کے رہنماؤں میں سے کسی کا از خود یہ دعویٰ نہ تھا بلکہ دنیا بھر کے اشتراکی ادیبوں نے یہ اتہام انکے سر جبراً تھوپنے کی کوشش کی ہے ۔[1] اس سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ انہوں نے فن اور اسلوب کی اہمیت پر زور دیا ۔ اور کیوں زور نہ دیتے ؟ ان کے ذمہ زبان کو سنوارنے اور بنانے کا ایک عظیم الشان فرض تھا ۔ اسی فرض کی ادائیگی انکی منزل مقصود تھی۔ ایسا نہیں تھا کہ وہ زبان بگاڑنے کے درپے تھے ۔ یہ تو آجکل کی نوجوان نسل ہے جسکی جدت طرازیوں نے زبان کو مہملات کا ایک پلندہ بنا دیا ہے ۔

مجنوں گورکھپوری نے اپنے ایک مقالے میں بڑے پتے کی بات کہی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ادب کو ،،مواد کے لحاظ سے اجتماعی اور اسلوب کے اعتبار سے انفرادی ہونا چاہئے،، کم از کم صف اول کے ادیبوں کے ساتھ ہمیشہ یہی معاملہ رہا ۔ ہر دور کے شہرت یافتہ ادیبوں نے یہی روش اختیار کی۔ ہم دانتے کو پسند کریں یا نا پسند لیکن اسکی ڈیوائن کامیڈی کا مواد اجتماعی ہے، یہ مواد اس زمانہ کے خیالات کی عکاسی کرتا ہے اور اسکا اسلوب انفرادی ہے ۔ ہم ملٹن کو سراہیں یا نہ سراہیں لیکن اسکی پیراڈائز لاسٹ کا مواد اجتماعی ہے اور اسلوب انفرادی ۔ ہم میر کو چاہیں یا نہ چاہیں لیکن انکی شاعری کا مواد اجتماعی ہے اور اسلوب انفرادی ۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو جیتے جی یا مرنے کے بعد کبھی بھی یہ شعرا اور ادیب غیر فانی تحسین

---

1 ادب برائے ادب پر جو کچھ بھی اظہار خیال کیا گیا ہے اسمیں ڈاکٹر اے ۔ سی ۔ بریڈلی (A. C. Bradley) کی تصنیف Lectures on Poetry سے استفادہ کیا گیا ہے ۔

کے مستحق نہ ٹھہرے۔ اگر ادبا اور شعرا کی تصنیفات اور تخلیقات کا مواد اجتماعی اور اسلوب انفرادی نہ ہوتا تو از روئے منطق مواد انفرادی اُبھرتا ہے۔ لیکن کیا ہم عمرانیات کے مبادی کو جھٹلا سکتے ہیں ؟ کیا ہم یہ کہنے کی جرأت رکھتے ہیں کہ ایسے ادیب خلاؤں میں پیدا ہوئے ہیں یا افلاطون کے اس Allegorical Cave میں مقید رہے ہیں جہاں کسی شے کا گذر نہیں ؟ ہمیں نہایت ٹھنڈے دل سے اس مسئلہ پر غور و فکر کرنا چاہیئے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ ہم جب بھی کسی دور کے ادب کا اپنے دور کے ادب سے موازنہ کرینگے تو ہمیں مشکلات سے دوچار ہونا ہی پڑیگا اس لئے کہ ہر دونوں میں وقوع معنوی (Meaning Situations) کا فرق ہوگا۔ یہ فرق بنیادی بھی ہے اور اہم بھی اسکو تنقیدی مطالعہ کے وقت نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

اب میں ''ادب برائے زندگی،، کے نظریہ کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ یہ نظریہ اردو ادب میں نیا نیا داخل ہوا ہے۔ اسکی عمر تیس چالیس سال سے زیادہ نہیں۔ هندی اور اردو کے مشہور مصنف اختر حسین رائے پوری نے اسی نظریہ کی بنیاد پر تنقید جدید کی داغ بیل ڈالی ہے۔ انکی تصنیف ''ادب اور انقلاب،، ''سنگ میل،، کا مقام حاصل کر چکی ہے۔ اس ادبی تحریک کے قائدین میں سید احتشام حسین اور مجنوں گورکھپوری کے نام سر فہرست آتے ہیں۔ قومی نقطۂ نظر سے یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ یہ ایک بدیشی تحریک ہے جسکو ہم نے اپنے دور انحطاط میں درآمد کیا ہے۔ لیکن اس اعتراض میں کوئی وزن اور جاذبیت نہیں اس لئے کہ دنیا ایک وحدت بن چکی ہے۔ ایک جغرافیائی وحدت ـــ اور یہ تحریک عالمگیر ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔ اس لئے اس تحریک پر نقد و تبصرہ اسکے نظریہ اور پیغام کو سامنے رکھ کر ہی کرنا چاہیئے۔ میں اس نظریہ سے بحث کرتے وقت بالکل معروضی (Objective) طریق استدلال اختیار کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس سلسلے میں میرا پہلا اقدام یہ ہے کہ میں چند اقتباسات ہدیۂ نظر کرتا ہوں پھر انہی سے استنتاج کی سعی کرونگا۔ اقتباسات ملاحظہ ہوں :ـــ

> ''مضمون کے پہلے حصہ میں یہ دکھایا جائیگا کہ تخلیق ادب معاشی زندگی کا ایک شعبہ ہے۔ اور ادب زندگی کا پروردہ اور آئینہ دار ہے،،[1] ''ساری زندگی ایک گت پر ناچ رہی ہے اور

---

1 ادب اور انقلاب از اختر حسین رائے پوری صفحہ نمبر ۱۰۔

وہ ہے ''روز کی روٹی، 'روز کی روٹی، کی گت،، ''۔۔۔۔۔ خدا کی خدائی کوئی ایسی مخلوق پیدا نہیں کر سکی جو بلا روٹی کے زیادہ عرصہ تک زندہ رہ سکے،،۔ 2

''مادی وسائل کی تعداد اور خصوصیتیں تخئیل کا ڈھانچہ بناتی ہیں اور فنکار انہی کی عکاسی کرکے زندگی کی قدروں کی تخلیق اپنے طور پر کرتا ہے،،۔ 3

''انسان اپنی ترقی کی رفتار میں جس جگہ ایک دفعہ پہنچ جاتا ہے ٹھیک اسی جگہ پر پھر نہیں پہنچتا۔ جو نظریئے عزیز ہوتے ہیں وہ بدل جاتے ہیں۔ جو باتیں ایک وقت میں تسکین دیتی ہیں دوسرے وقت میں وہی تکلیف دہ بن جاتی ہیں۔ سائینس، آرٹ، مذہب اور جنسی تعلقات سب میں پیداوار اور پیداوار کی تقسیم کے بدلتے ہوئے تناسب نے فرق ڈالدیا ہے،،۔ 4

''سوسائٹی طبقوں میں تقسیم ہوتی رہی اور انکی معرکہ آرائیوں میں ادب اور علم زیادہ تر طاقتور کی ذاتی ملکیت بنے رہے،، 5

محولہ بالا اقتباسات پر اگر ایک طائرانہ نظر بھی ڈالی جائے تو یہ حقیقت پوری طرح آشکارا ہو جاتی ہے کہ ''ادب برائے زندگی،، کے علمبردار فکری اعتبار سے اشتراکیت کے ہمنوا اور ہم خیال ہیں۔ انہوں نے ادب کا ڈھانچہ اور سانچہ ''اصول تغیر،، ، ''پیداواری تقسیم،، اور ''طبقہ وارانہ کشمکش،، کی بنیادوں پر تیار کیا ہے۔ ان مصنفین کی، جنکے اقتباسات نقل کئے گئے ہیں، صاف گوئی لائق تحسین ہے۔ یہ کم از کم اخلاقی جرأت کے لحاظ سے ان سے تو بہتر ہیں جو اشتراکیت پر بالفعل ایمان رکھنے کے باوجود اس سے انکار کرتے ہیں۔ اسے ایک جملہ معترضہ تصور کیا جائے۔ ہمیں تو دراصل ان بنیادوں کا جائزہ لینا ہے جن پر ''ادب برائے زندگی،، کا انحصار ہے۔

اصول تغیر کوئی نیا اصول نہیں ہے۔ اسکی جھلک یونان کے **فلسفیوں**

---

2 نئی پرانی قدریں از مجنوں گورکھپوری۔ سویرا صفحہ نمبر ۳۱۔

3 روایت اور بغاوت از سید احتشام حسین ایم۔ اے صفحہ نمبر ۱۷۷۔

4 ایضاً صفحہ نمبر ۱۷۳ — نمبر 5 ایضاً صفحہ نمبر ۱۷۳۔

میں Heracltus کے افکار میں ملتی ہے۔[1] وہ اسکا بڑی شدت سے قائل تھا۔ اسکا خیال تھا کہ ایک فرد کسی دریا میں دوسری بار غوطہ زن نہیں ہوسکتا اس لئے کہ وہ فرد بدل جائیگا، دریا بدل جائیگا نیز ماحول بھی بدل جائیگا۔ لیکن اسی کا جواب اسکے بعد ہی Zeno نے دیا۔ اور اس نے فلسفہ ثبات کو بڑی شدت سے پیش کیا۔ اس نے یہاں تک مبالغہ کیا کہ ایک تیر (Arrow) اپنے نقطہ آغاز پر ہی ساکت رہتا ہے اور وہ تیر حرکت نہیں کر سکتا۔ یہ ہے اس اصول کا فکری پس منظر۔ مارکس کے دور میں بھی اصول تغیر کا چرچا کم نہ تھا اور برگسان کو دور حاضر کا Heraclitus کہا جاتا ہے۔[2] معاملہ کچھ بھی ہو۔ پس منظر اور پیش منظر کیا کچھ ہوسکتے ہیں۔ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اقبال کا نقطہ نظر کیا ہے۔ کیا اقبال اس خیال کے ہمنوا تھے کہ ''تقسیم پیداوار،، کے بدلتے ہوئے طریقوں کے ساتھ ساتھ ہمارا مذہب، آرٹ، علم اور فن سب کے سب بدل جاتے ہیں ؟ میرا یہ خیال ہے کہ اس اصول کا اثبات اور اسکو پھر اقبال کے سر تھوپنا ایک الزام اور ایک اتہام سے کسی طرح کم نہیں۔ اقبال کا تصور دین، دین اسلام سے لگاؤ، رسول عربی(ص) سے محبت، اسلامی اقدار کے احیاء کی لگن اور اسطرح کے دوسرے جذبات اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ اصول تغیر کے ان معنوں میں ہرگز قائل نہ تھے جن معنوں میں مارکس اور دوسرے اشتراکی مفکرین اسکے قائل نظر آتے ہیں۔ اس مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ اقبال جس فلسفہ زمان (Time) کے پیرو ہیں اسمیں بھی ثبات ہی کا پہلو غالب ہے۔ البتہ اقبال جمود (خواہ انفرادی ہو یا ملی) کے نہ صرف مخالف بلکہ دشمن تھے۔ یہاں اسکا موقع نہیں کہ ہم اقبال کے فلسفہ کی تفصیلات میں جائیں۔ یہ تحصیل حاصل ہوگا۔ ایک شعر زیر نظر مذکورہ اصول کی تردید کیلئے کافی ہے۔ شعر بھی بہت بلیغ اور جامع ہے۔ شعر درج کرتا ہوں :—

زمانہ ایک، حیات ایک کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصہ قدیم و جدید

جیسا کہ اس سے پہلے ہم دیکھ چکے ہیں اشتراکی مفکرین اور ادبا کا یہ ایمان ہے کہ ''پیداواری تقسیم،، ہی تخیل کے ڈھانچہ کی تشکیل

---

1 تاریخ فلسفہ از راجرس صفحہ ۲۲ ۔
2 تاریخ فلسفہ از راجرس صفحہ ۴۷۰ ۔

کرتی ہے ۔ اگر معاملہ یہی ہے تو پھر ایک ھی سوسائٹی میں مختلف النوع تخیلات کہاں سے آئے ؟ ہم اپنی سوسائٹی ھی کو بطور مثال کیوں نہ لیں ۔ یہاں ''ترقی پسند مصنفین،، بھی ھیں ''اسلامی ادب،، کے حامی بھی ھیں، ''ادب برائے ادب،، کے ماننے والے بھی ھیں اور ایسے بھی افراد ھیں جو انمیں سے کچھ بھی نہیں ۔ یہاں ''دقیانوس،، بھی ھیں اور ''روشن خیال،، بھی، یہاں ''پرانے زمانہ کے لوگ،، بھی ھیں اور ''جدت پسند،، بھی ۔ یہاں مومن بھی ھیں اور کافر بھی، مشرک بھی ھیں اور ملحد بھی ۔ اتنے مختلف النوع گروھوں اور ذیلی گروھوں کے تخیلات کے ڈھانچے ایک کیوں نہیں جبکہ پورے ملک میں اور پورے معاشرہ میں تقسیم پیداوار کا ایک ھی نظام کارفرما ھے ؟ ھمیں یہ اچھی طرح جان لینا چاھئے کہ یہ اشتراکیت کی ایک نمایاں فکری لغزش ھے جسکو الفاظ کے حسین جامہ میں چھپایا تو جاسکتا ھے مگر جسکو حق بجانب ثابت کرنا ناممکن ھے ۔ اگر اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ پیداواری تقسیم ھمارے تخیلات کے ڈھانچہ کو استوار کرتی ھے تو یہ بھی ماننا پڑیگا کہ انسان اس قسم کی قوت محرکہ کے ھاتھوں میں محض ایک کٹھ پتلی ھے ۔ مابعد الطبیعات کی زبان میں یہ کہنا پڑیگا کہ انسان اور انسانی معاشرہ مجبور محض ھیں ''جبریت،، پر ایمان لانا لازمی ھو جائیگا ۔ لیکن یہ اقبال کے فلسفہ ''خودی،، کے سراسر منافی ھے ۔ ''خودی،، کی سابق الذکر تین صفات میں ایک صفت یہ بھی ھے کہ انسان ''ایک آزاد شخصیت کا امین ھے، جسے اسنے خود اپنے آپ کو خطرہ میں ڈال کر قبول کیا،، ایک شعر بھی ملاحظہ ھو : —

چاھے تو بدل ڈالے ھئیت چمنستان کی
یہ ھستیٔ دانا ھے، بینا ھے توانا ھے

میں نے یہاں اشتراکی نظام فکر میں مادیت کے غلو آمیز پہلو کا علیحدہ طور پر ذکر نہیں کیا ۔ اس لئے کہ ''پیداواری تقسیم،، کا اصول خود ھی مادیت کی ٹھوس شکل ھے ۔ ''ترقی پسند ادیب،، دنیا کو ایک ھی گت پر تھرکتے ھوئے دیکھتے ھیں اور وہ گت ھے ''روز کی روٹی،، ''روز کی روٹی،، ۔ اقبال کو ''روز کی روٹی،، کے حصول کے جذبہ کا انکار نہیں ۔ وہ خود بھی ایک ایسے معاشی نظام کے داعی ھیں کہ جس کھیت سے دھقان کو روٹی میسر نہ ھوتی ھو وہ اسکے ھر ''خوشہٴ گندم،، کو جلا دینا پسند کرتے ھیں بلکہ دوسروں کو اسکی ترغیب دلاتے ھیں ۔ لیکن اسکے معنی یہ تو نہیں کہ وہ

''پیداواری تقسیم،، کے اس فساد عظیم کی کڑوی گولی کو بھی ہمارے حلق سے اتروانا چاہتے ہیں جو ''انفرادی،، یا ''جماعتی آمریت،، کی شکل میں رونما ہوتا ہے اور ریاست کے ایک ایک فرد کی ''خودی،، کو بے جان مشین کا کل پرزہ بنا دیتا ہے ۔ اقبال اتنی بڑی قیمت ادا کرنے کے لئے ہرگز تیار نہیں ۔ اسی لئے وہ مارکس کو ''پیغمبر بے کتاب،، کہتے ہیں اور اشتراکیت کو ''مساوات شکم،، کی آئینہ دار ٹھہراتے ہیں ۔

مذکورہ بالا دو بنیادوں کے علاوہ اشتراکی مفکرین نے ''طبقہ وارانہ کشمکش،، کی بنیاد پر بھی مبالغہ آمیز حاشیے چڑھائے ہیں ۔ انکا خیال ہے کہ تاریخ اقوام انہی کشمکش میں بنتی اور بگڑتی رہی ہیں ۔ وہ یہ بھی خوش فہمی رکھتے ہیں کہ ایک زمانہ آئیگا جبکہ یہ کشمکش ختم ہو جائیگی اور ایک ایسی سوسائٹی جنم لے لیگی جس میں کوئی طبقہ موجود نہ ہوگا ۔ یہ پرولتاری آمریت کی منتہائے مقصود ہوگی ۔ لیکن اقبال نے کیا خوب کہا ہے : —

تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است

اشتراکیت کے فلسفۂ طبقہ ورانہ کشمکش کو اگر بہ نظر غور دیکھا جائے تو ہم یہ محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ (Classless Society) کا تصور کسی طرح عینیت (Idealism) کی فرار سے کم نہیں ۔ یہ ایک خیالی مفروضہ ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں ۔ لیکن اشتراکی ادیب ہر سماجی، معاشرتی، اخلاقی اور روحانی مسائل کی توجیہہ طبقہ وارانہ کشمکش کی بنیاد پر کرنے کے عادی ہوچکے ہیں ۔ کچھ بھی ہو انہیں راسخ العقیدہ ماننا پڑیگا ۔

اشتراکی نظریۂ ادب کا تجزیہ یہیں ختم کرتا ہوں ۔ اسے مزید طول دینے سے کوئی فائدہ نہیں ۔ البتہ مجھے ایک بات اور عرض کرنی ہے وہ یہ کہ اشتراکی بنیادوں پر تخلیق ادب کرنے والے ایک عرصۂ دراز سے اس برصغیر ہند و پاکستان میں ''ترقی پسند مصنفین،، کے نام سے اپنے مشن پر لگے ہوئے ہیں ۔ ہرچند کچھ ''ترقی پسند مصنفین،، اپنے دامن کو اشتراکیت کے گریباں سے باندھنا پسند نہیں کرتے پھر بھی یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ دونوں میں گہرا ربط اور لگاؤ ہے ۔ اس لئے ''اشتراکی ادب،، ، ''ترقی پسند ادب،، یا ''ادب برائے زندگی،، کی حقیقی اور عملی خصوصیات کا مطالعہ کرنے

کیلئے ترقی پسند مصنفین کی تخلیقات ضروری بھی ہیں اور کافی بھی ۔ آپ ان کی چند ''معرکۃ الآرا،، تخلیقات کا مطالعہ کرنے کے بعد ہی یہ محسوس کرلینگے کہ ان میں مذہب دشمنی، روحانی اقدار سے نفرت، اخلاقی ضابطوں سے بیزاری کا رحجان عام ہے ۔ یہ ان تخلیقات کا منفی پہلو ہے ۔ مثبت طور پر آپ دیکھیں گے کہ جنسی انارکی، عریانی، لذت کوشی، ''غربا پروری،، دولت دشمنی کے جذبات پر پورا زور بیانی صرف کیا گیا ہے ۔

میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ اقبال نے ''ھنروران ھند،، کے نام سے جو اشعار قلمبند کئے ہیں وہ بھرپور صداقت کے حامل ہیں ۔ کہتے ہیں : ـــ

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخئیل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار
موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں
زندگی سے ھنر آن برھمنوں کا بیزار
چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

یہ تنقید ''ادب برائے ادب،، اور ''ادب برائے زندگی،، ، دونوں اسکولوں، کے فنکاروں کی غیر معمولی اکثریت پر چسپاں ہوتی ہے ۔ زیادہ سے زیادہ تناسب کا فرق ہوسکتا ہے ۔

کچھ دنوں تک ''ترقی پسند مصنفین،، نے اقبال سے اپنا رشتہ جوڑنے کی سعی و جہد کی تھی لیکن بعد میں ان پر انکے رویہ کی حقیقت منکشف ہوگئی ۔ اور وہ اس سے باز آگئے ۔ ممکن ہے اقبال کے اسلوب سے ترقی پسند مصنفین میں سے بعض ادیبوں نے استفادہ کی کوشش کی ہو لیکن ترقی پسند ادب کو اقبال کے افکار سے دور کا واسطہ بھی نہیں ۔ اقبال کا ادب روشنی کا ایک مینارہ ہے جسکی بلند ترین چوٹی کا نام ''آرزو،، ہے ۔ یہ ''آرزو،، آرزوئے خودی ہے ۔ خودی اس مینارہ کی بنیاد ہے ۔ اقبال کا ادب نہ صرف زندگی کا آئینہ دار ہے بلکہ اس کا رھنما بھی ہے ۔ اقبال زندگی کے تاریک دھندلکوں میں جھانک کر اسکی گمراہیوں کی تشخیص کرتے ہیں اور پھر صحیح رھنمائی کیلئے جابجا اپنے اشعار کے دیپ جلا دیتے ہیں ۔ یہ دیپ وہ خون جگر سے منور کرتے

ھیں ۔ اس لئے ان کے اشعار میں نہ صرف نغمگی اور غنائیت ھے بلکہ سوز و گداز بھی بدرجہؑ اتم موجود ھے ۔ اقبال کو اپنے مقصد کا خیال تھا اس لئے وہ شعر و سخن کی محفل تفنن طبع کیلئے آراستہ کرنے کے الزام سے بری ھیں ۔ مندرجہؑ ذیل شعر اسی جذبہ کی اتھاہ گہرائیوں کا مظہر ھے :۔

مری نوائے پریشان کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ھوں محرم راز درون میخانہ

اقبال کے ادب اور نظریہؑ ادب کو نہ تو ھم ''ادب برائے ادب،، کہہ سکتے ھیں اور نہ ھی ''ادب برائے زندگی،، ۔ اس کیلئے ایک نئے نام کی ضرورت ھے ۔ ایک ایسے نام کی ضرورت ھے جو اقبال کی مجموعی تخلیقات کو پیش نظر رکھتے ھوئے منتخب کرنا چاھئے ۔ ''ادب برائے ادب،، اور '' ادب برائے زندگی ،، کی کیفیات (Connotations) متعین ھو چکی ھیں ۔ اب ھمارے حالات و کوائف کا مطالبہ یہ ھے کہ اقبال کے ادب اور نظریہؑ ادب کی کیفیت (Connotation) کا تعین کیا جائے ۔ تاکہ دانشور طبقہ کو صحیح طور پر اس بات کا علم ھوسکے کہ اقبال کی تخلیقات میں انکی رھنمائی کیلئے کس حد تک قوت ھے اور انھیں مزید کیا کرنا ھے ۔

اقبال کا نظریہؑ خودی

ضامن نقوی

بعض ارباب علم یہ سمجھتے ہیں کہ اقبال کا نظریہؑ خودی مغربی فلسفہ کی تعلیم سے ماخوذ ہے، جسکی اساس انفرادی تاثر انانیت پر ہے یعنی ایسے انائے فردی پر جس میں تاثر خدا کے لئے یا عقیدہؑ توحید کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے بلکہ اگر یہ کیف انا ذرا اور تیز ہو جائے تو ہر سرشار و مست کیف خودی، نعرہ انا ربکم الاعلی فرعون کی طرح لگا سکتا ہے گویا کہ اقبال کی خودی کا تصور مسولینی اور ہٹلر کی انانیت کا ترجمان تھا، العیاذاً باللہ۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اقبال کے نظریہؑ خودی کا پس منظر ویدانتی فلسفہ وحدت وجود وہمہ اوست ہے، حالانکہ یہ دونوں گمان باطل ہیں، نہ اقبال کا نظریہؑ خودی، افکار فلسفیان مغربی سے ماخوذ ہے نہ اس میں ہمہ اوست کی ترجمانی ہے بلکہ اس کے تکیف میں خالص قرآنی و اسلامی روح موجزن ہے۔

ہم پہلے اقبال کے چند اشعار پیام مشرق سے نقل کرتے ہیں پھر اپنے اس تاثر کی وضاحت کرینگے کہ اقبال کے نظریہؑ خودی میں کہاں تک تعلیم قرآنی کی روح ہے۔ ملاحظہ فرمائیے :-

چہ لذت یارب اندر ہست و بود است   دل ہر ذرۂ در جوش نمود است

شگافد شاخ را چوں غنچہؑ گل   تبسم ریز از ذوق وجود است

اس قطعہ میں ذوق نمود و وجود ملحوظ رہے مگر تبسم ریزی کی ادبی و معنوی لطافت کو موضوع تاثر بناتے ہوئے --

زمین خاک در میخانہؑ ما   فلک یک گردش پیمانہؑ ما

حدیث سوز و ساز من دراز است   جہاں دیباچہ افسانہؑ ما

اس قطعہ کا چوتھا مصرعہ تاثر و تفکر طلب ہے یعنی ''جہاں دیباچہؑ افسانہؑ ما،،

ضمیر کن فکاں غیر از تو کس نیست   نشان بے نشاں غیر از تو کس نیست

قدم بیباک تر نہ در رۂ زیست   بہ پنہائے جہاں غیر از تو کس نیست

اس قطعہ کا بھی چوتھا مصرعہ ترجمان معنی مقصود ہے ۔ یعنی بہ پنہائے جہاں غیر از تو کس نیست

جہان ما کہ پایان ندارد	چو ماہی در یم ایام غرق است
یکے بر دل نظر وا کن کہ بینی	یم ایام دریک جام غرق است

یہ قطعہ بھی اپنے چوتھے مصرعہ کے لئے کہا گیا ہے اور وہی معنی مقصود کا ترجمان ہے ۔

توی گوئی کہ من ہستم، خدا نیست	جہان آب و گل را انتہا نیست
ہنوز ایں راز برمن ناکشود است	کہ چشمم آنچہ بیند ہست یا نیست

بہ پنہائے ازل پرمی کشودم	ز بند آب و گل بیگانہ بودم
بچشم تو بہائے من بلند است	کہ آوردی ببازار وجودم

بازار وجود سے جس حقیقت آفرینش کی طرف اشارا کیا گیا ہے اس کی طرف توجہ فرمائے !

دل من راز دار جسم و جان است	نہ پنداری اجل بر من گران است
چہ غم گر یک جہان گم شد ز چشمم	ہنوز اندر ضمیرم صد جہان است

جس ضمیر میں بیشمار جہان آفرینش مضمر ہوں اسکی وسعت پر غور فرمائیے ! کیا اس ضمیر کی ترجمانی کانشنس کے اس تصور سے ہوسکتی ہے جو گرد پیش اور تعلیم و تربیت کے اثر سے نفس انسانی میں پیدا ہو جاتا ہے، تجربی نفسیات کا بھی تو اندازہ ہے کہ جس شے کو کانشنس کہتے ہیں وہ کوئی جبلی و فطری شے نہیں ہے ؟

اقبال کے مندرجہ بالا اشعار سے یہی اثر دل قبول کرتا ہے کہ انکے نزدیک ایک حقیقت کلی، انائے انسانی یا بشری خودی کی معنوی صورت میں رونما یا نمودار جو جزو کل آفرینش یعنی جملہ موجودات کی اصل واحد ہے، اس تصور انائے کلی کے ذیل میں، انائے فردی کی حقیقت موج دریا یا تجلی آفتاب کی سی ہے ۔ عالم موجودات کی بھی اصل واحد، کم و کیف اور رنگ و بو کے ہر مظہر میں ظاہر ہے ۔

دیکھنا یہ ہے کہ یہ تاثر کیا اقبال کا خود اپنا ایسا اختراعی تاثر ہے جسکی کوئی اصل تعلیم قرآنی و تدریس اسلامی یعنی قرآن حکیم، مستند احادیث رسول اکرم (ص) اور اقوال اصحاب اور پھر صاحبان اسرار دین مفسر قرآن مبین کے کلام میں نہیں ملتی ہے ؟ اس شبہ کے ازالہ کے لئے مندرجہ ذیل حقائق قرآنی اور تفسیر حقائق کو ملاحظہ فرمائیے : —

الف — و فی انفسکم افلا تبصرون (قرآن حکیم)
یعنی تمہاری حقیقت خود تمہارے نفسوں میں مضمر ہے ۔ چشم بصیرت سے تم کام کیوں نہیں لیتے ؟

ب — اول ما خلق اللہ نوری (حدیث) سب سے پہلے جو شے اللہ نے پیدا کی وہ میرا نور (یعنی نور انسانیت کامل) ہے ۔

ج — انا من نور اللہ و کلھم من نوری (حدیث) میں اللہ کے نور سے ہوں اور تمام کائنات میرے نور کا ظہور ہے ۔ یعنی حقیقت وجود انسانی ذرہ و مہر، نجوم و ماہ ارض و سما کی تخصیص نہیں، ہر صورت آفریدہ میں، صورت پذیر و منیر ہے ۔

د — لولاک لما خلقت الافلاک (حدیث قدسی) اگر خدا مجھکو نہ پیدا کرتا تو ارض و سما یعنی تمام عالم و عالمیاں کو بھی پیدا نہ کرتا ۔ معلوم ہوا کہ وجہ تخلیق و مقصود آفرینش حقیقت انسانیت کبریٰ کا ظہور ہی ہے ۔ با الفاظ دیگر عالم کائنات کے ذرہ ذرہ میں جلوہ مقصود آفرینش ہی کی شمع عالم آرا روشن ہے ۔ تمام عالم مرات انور حقیقت انسانیت ہے ۔

و — انت تزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر (ارشاد حضرت علی مرتضیٰ رض) تو اس خیال میں ہے کہ تو ایک جرم صغیر و حقیر ہے حالانکہ تجھ میں ایک عالم کبیر مخفی ہے ۔

ز — من عرف نفسہ فقد عرف ربہ (ارشاد حضرت علی مرتضیٰ رض) جسنے اپنے نفس کو پہچانا اسنے اپنے رب کو پہچانا — خود شناسی، خدا شناسی ہے ۔

ح — انا نقطتہ باء بسم اللہ و انا القلم و انا اللوح المحفوظ و انا العرش و انا الکرسی وانا السبع السموات وانا الارضون وانا حی لایموت الخ خطبہ' سیدنا علی مرتضیٰ رض مذکور فتوحات مکیہ، جواہر الحقائق و اسرار الحق (بحوالہ مراۃ الحق)

میں ھی نقطه بائے بسم اللہ یعنی نقطہ' آغاز آفرینش ھوں، قلم و لوح، عرش و کرسی، هفت آسمان و زمین هوں اور میں ھی وہ زندہ ھوں جو (لا زمانی و لا مکانی) غیر فانی ھے معلوم ھوا کہ حقیقت انسانی غیر فانی ھے۔

کچھ شک ھی نہیں اگرچہ فانی ھوں میں
لیکن یہ بنائے جاودانی ھوں میں
کیوں موج مسلسل نہ ھو ھستی گویا
کس بحر وجود کی روانی ھوں میں

م — لیس فی جبتی الا اللہ (حضرت جنید بغدادی کا مشہور قول) میرے جبہ میں نہیں ھے مگر اللہ

ط — اقبال رح نے بھی اسی تاثر کی ترجمانی کی ھے —

پنہاں بہ ضمیر من صد عالم رعنابیں
من کسوت انسانم، پیراھن یزدانم (پیام مشرق)

ی — حضرت فرید الدین عطار رح فرماتے ھیں —

تو بمعنی جان جملہ عالمے
هر دو عالم خود توئی بنگر دمے

ک — حضرت ابن عربی رح فرماتے ھیں — **فلکل عبارت وانت المعنی** کل عالم ایک عبارت ھے اور تو اسکا واحد مفہوم ھے، تو کی ضمیر حقیقت عالم ھی کی طرف راجع ھے۔ حضرت ابن عربی رح نے بھی **خصوص الحکم میں انسان** کی تعریف معنی، عالم کبیر سے کی ھے یعنی تمام کائنات کو اسی کی حقیقت کا آئینہ بتایا ھے۔

ل — حضرت بایزید بسطامی رح کا ایک مشہور قول **سبحان ما اعظم شانی** ھے یعنی سبحان اللہ میری ذات کس قدر اعظم و معظم ھے اس قول کا تذکرہ حضرت رومی رح نے اپنی مثنوی میں بھی کیا ھے۔

اس قسم کے تمام اقوال کی حقیقت جیسا کہ بایزید حضرت بسطامی رح نے ھے کہا بھی ھے کہ کسی اھل حال انسان کے دل میں جب اسکی حقیقت منکشف ھوتی ھے تو بیساختہ اسکی زبان پر کبھی کبھی ایسے کلمات بھی آ جاتے ھیں

جن کا پس منظر وہی جذبہ توحید ہوتا ہے جو انکشاف حقیقت سے پیدا ہوتا ہے، ایسے اقوال پر گمان ادعائے کبریائی صحیح نہیں ہے ۔ حضرت نیاز بے نیاز بریلوی رح فرماتے ہیں —

گر حرف بے نیازی سرزد نیاز سے ہو
پتلے میں خاک کے ہے پیارے غرور تیرا

تصریحات مذکور بالاء اس حقیقت کے اثبات کے لئے کافی ہیں کہ —

نہ من تنہا دریں میخانہ مستم
جنید رح و شبلی رح و عطار ہم مست

اقبال رح کا نظریہ خودی کلیسائے مغرب کے چراغوں (یورپ جدید کے فاسفیوں) سے نہیں، مشرق کے اس آفتاب عالم تاب کی ضیا باریوں سے منور ہے، جسکے انوار سے اقتباس ضیا کرنے والوں میں یہ مدارج قرب واحد تجلیات آل و اصحاب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور ان کے واسطہ سے یہ لو زمانہ بعد کے اور دوسرے چراغان حرم، حضرت جنید رح و شبلی رح، سیدنا محی الدین جیلانی رح، خواجہ بہاء الدین نقشبند رح، حضرت سنائی و عطار و رومی رح، خواجہ' خواجگان غریب نواز رح نیز بے شمار صاحبدل حضرات میں حسب استداد قبول ضوفگن و متجلی ہوئی ۔ اقبال کے دل میں بھی یہ فیض رحمت عالمیان دور حاضرہ میں حدیث انا من نور اللہ کی شعاعیں ضوفگن ہوئیں تو نہ جاننے والے کیوں ادھر آدھر نگاہیں پھیرتے ہیں ۔

اقبال کا دور وہ تھا جب ابنائے ملت کے دل میں وہ احساس اعزاز نفس مردہ ہو چکا تھا جسکا پرچم بلند حضرت صدیق رض و عمر رض اور حضرت علی کی شخصیت میں وہ تاثر اندرونی تھا جسکے سامنے فرشتوں کی پیشانیاں مرتبت آدم کے سامنے خم تھیں مگر اس کے خلاف ہماری پستی اس حد کو پہونچ چکی تھی کہ صرف غلامی' اغیار ہی نہیں وہ کونسی ایسی ذلیل سے ذلیل خصلت نہیں تھی جو ہم میں نہ پائی جاتی ہو اور وہ کونسا کافرانہ عمل نہیں تھا جو بہ نص قرانی کافروں کے لئے مخصوص تھا اور ہم نام کے مسلمان جسکے خوگر نہیں تھے ! ! مولانا حالی کی زبان سے اس مرگ ملت کا ماتم حق بجانب مگر کہاں تک ؟ آخر اس غم و مرض دیرینہ کا کوئی علاج بھی ؟ علاج متعدد تجویز ہوئے، یونیورسٹیوں اور کالجوں کی صورت میں بھی، دارالعلوم اور ندوہ کی صورت میں بھی مگر علاج سے پہلے صحیح تشخیص مرض، یعنی خاص سبب مرض کا

معلوم کرنا ضروری تھا۔ اقبال رح کی تشخیص میں وہ سبب مرض جسنے روح ملت کو فنا کے ہم آغوش کردیا تھا افراد کی خود فراموشی یعنی اس مقام و مرتبت مرد مومن سے نظری و عملی طور پر قطعی بیگانگی تھی جسکی طرف قرآن اہل ایمان کو اپنی آیت، انتم الاعلون ان کنتم مومنین سے بلاتا ہے اور وہ مقام وہی تھا جسکی طرف سورۂ بقر میں رہنمائی کی گئی ہے کہ آدم مسجود ملائک ہیں۔ اس تشخیص صحیح کے مطابق اقبال افراد ملت میں اسی روح کو زندہ کرنے کی کوشش کرتا ہے جسکی مردگی یا نیند نے تمام قوم کو عملی موت، ذہنی غلامی اور ہر اس عمل کا خوگر بنادیا تھا جسکو ذرا سی بھی اپنی عزت نفس محسوس کرنے والا انسان کبھی گوارا نہیں کر سکتا۔ یہ تھا ملت بیمار کے مرض کا علاج اقبال کی نظر میں اور یہ تھا اقبال کا نظریۂ خودی۔ مقام غور ہے کہ جو انسان اپنی ہستی کی اصل کو حاصل تخلیق کون و مکاں، محور گردش مہر و ماہ و نجوم، مقصود آفرینش، نائب خدا، مسجود ملائکہ، مومن کامل ہونے کی حیثیت سے سمجھتا ہو یا جو کسی مومن کامل کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرتا ہو وہ اور دل سے غلامیٔ اغیار، وہ اور بالعمل تقلید فجار، وہ اور مکر و فریب، وہ اور ناحق کوشی اور ظلم؟ جب تک کسی مسلمان کے سامنے سیرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی راہ معراج کی غیر متناہی بلندی رہیگی وہ کبھی بھی سئیات کو حسنات نہیں سمجھ سکتا، وہ کبھی بھی کفش اغیار کو غلامی میں اپنے سر کا تاج نہیں سمجھ سکتا۔ یقیناً ان امور کے ارتکاب سے کم سے کم اس کا دل ضرور کڑھیگا اور اپنی اس حالت پر اسکو ندامت ضرور ہوگی۔ طائر مجبور قفس کبھی کبھی حصول آزادی کے لئے پر ضرور پھڑ پھڑاتا ہے یہی اسکی زندگی کی علامت ہے۔ لیکن غیرت خودی کا شعلہ اگر دلوں میں بھڑک اٹھے تو کسی قید و بند کا وجود باقی نہیں رہ سکتا — پرواز ہے وہی جو قفس تک اڑا سکے۔

حاصل یہ کہ اقبال کے نظریۂ خودی کی اساس آیت قرانی لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم اور اسکی تفسیر انا من نور اللہ وکلھم من نوری ہی پر ہے۔ وہ لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہیں جو مسولینی اور ہٹلر کی خودی اور اقبال کے نظریہ خودی میں کوئی امتیاز نہیں کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ احساس خودی یا خود شعوری (Self-consciousness) ہر صحیح الفطرت انسان میں کم و بیش پایا جاتا ہے لیکن ترقی یافتہ ذی شعور فرد اپنے مدارج ارتقائے خودی میں اپنی فردی خودی کو قومی خودی میں اور قومی خودی کو نوعی خودی میں محو پاتا ہے — موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ

نہیں— مگر یہ ارتقائے شعور انا اپنی ترقی کی انتہائی منزل نہیں، اسکے بعد اگلی منزل ارتقا وہ ہے جس میں ترقی یافتہ انسان (مومن کامل) اپنی اس خودی کو جو فرد و قوم سے گذر تمام نوع انسانی کو اپنے حلقۂ کرم سمیٹے ہوئے ہوتی ہے، خدا کی شان ربوبیت و رحمت میں اس شان سے محو پاتا ہے کہ اسکی خودی عبدیت اور اسکی عبدیت، عبد کامل محمد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مظہر ہوتی ہے[1] اب بندہ و رب میں کوئی درمیانی حجاب ہی نہیں ہوتا ہے۔ یہاں کھلتے میں المصلات معراج موجیں کے راز و اسرار۔ ظاہر ہے کہ یہ عروج بغیر پیروی اسوۂ پاک حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس ارتقا کے خلاف جن تنگ نظر اشخاص کی نظر اپنی محدود خودی کے دائرے سے آگے نہیں بڑھتی انکی سافلیت کے بھی متعدد درجات ہیں نمرودیت و فرعونیت پر کچھ انحصار نہیں ہے۔

رہا یہ سوال کہ آیا اقبال کا نظریہ خودی، اگر خودی کو اپنے وسیع ترین معنوں میں تمام کائنات کم و کیف کی اساس سمجھ لیا جائے، نظریۂ وحدت وجود کے مترادف ہے یا نہیں۔ ویدانتی وحدت وجود (ہمہ اوست) کی تفصیل میں یہی تو ہے کہ ایک وجود تمام کائنات کے مظاہر کی اصل و حقیقت ہے، اس وجود واحد کی مثال ایک تخم کی سی ہے جس سے پورا شجر کائنات پیدا ہوا اور نشو و نما پا کر اپنے گل و ثمرات تک پہونچا ہے اسلئے ہر جزو شجر، عین تخم شجر ہی ہے کوئی دوسری شے نہیں با الفاظ دیگر اگر وجود واحد کو لا موجود الا اللہ مان لیا جائے اور انہیں معنوں میں جیسا کہ اہل وحدت وجود سمجھتے ہیں اور اس عقیدے کو کائنات آفرینش کے ہر جزو کل پر منطبق کیا جائے تو ہر جزو کائنات پر یعنی خشک و تر، رطب یاس پر ذات خدا کا اطلاق صحیح سمجھا جا سکتا ہے، اس عقیدہ میں علاوہ دوسرے مغالطات فکری کے سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس سے نظام اخلاق قطعاً درہم برہم ہو جاتا ہے اور امتیاز نیک و بد بالکل اٹھ جاتا ہے، قاتل و مقتول

---

[1] نفخت فیہ من روحی (قرآن حکیم) آدم میں خدا نے اپنی روح پھونکدی یعنی اپنی شان اپنے نائب میں پیدا کردی۔ خدا رب العالمین ہے اس کا سب سے بڑا نائب رحمتہ اللعالمین۔ یہ شان رحمت جس فرد انسانی میں جتنی ہو اتنا ہی بڑا وہ انسان ہے۔ حدیث نبوی ہے کہ، سب سے بہتر وہ انسان ہے جو سب سے زیادہ دوسروں کے کام آئے۔

دونوں ایک وجود واحد (خدا) کے نمائندے یا عین خدا پھر جب صورت حال یہی سمجھ لی جائے تو کیا نیک اور کیا بد اور کیا مقصد تعلیم حسنات اور کیا شائت بعثت انبیا و مرسلین ؟

مگر اقبال کا نظریہ خودی اس سے قطعی مختلف عقیدے کا شارح ہے۔ اسکی اساس انا من نور اللہ حدیث رسول اکرم (ص) پر ہے۔ یہ حدیث یہ بتاتی ہے حقیقت انسانیت کبریٰ جو مقصود تخلیق کائنات ہے اسی کا ظہور تمام مظاہر کائنات میں ہے لیکن متصف انسانیت کبریٰ، انسان کامل کی ذات گرامی، خدا نہیں، برگزیدہ مخلوق خدا ہے یا الفاظ دیگر انسان کامل لسان قرانی میں عبد کامل کے خطاب سے موسوم ہے (سبحان الذی اسریٰ بعبدہ)۔

اس حقیقت کے پیش نظر اقبال کا نظریہ خودی، مفسر معنیٔ عبدیت کاملہ اور مرتبت ذات انسان کامل کا شارح ہے، وحدت وجود (بمعنی ہمہ اوست) کا معترف نہیں۔ اس نقطہ نظر کو پھیلائیے، ہر فرد انسانی، ایک فرد اپنی حقیقت کلی یعنی انسانیت کا ہے، زید ہو کہ عمر دونوں انسان ہوتے ہیں مشترک اور دونوں کو آپس میں ملانے والا رشتۂ عبدیت اور دونوں پر انہیں احکام کی اطاعت فرض، جو عبدیت کامل کے نشانات راہ و منزل ہیں۔

مقالہ ھذا کے اس مقام پر پہونچکر آپ یہ غور فرمائیے کہ مرد مومن کی خودی بمعنی خود شناسی احساس عزت و قدر ذات ایک طرف اس کے دل میں پیدا کرتی ہے دوسری طرف اسے رشتہ توحید سے منسلک کرکے تمام افراد ملت سے بالخصوص اور جملہ بندگان خدا سے بالعموم اس قدر متحد کردیتی ہے کہ ایک فرد کا درد دوسرے کے دل کو تڑپا دیتا ہے مگر شرط ہر فرد کا بندۂ خدا تہ دل سے ہونا ہے، رسمیات اور نمایشی امور سے یہ شے پیدا نہیں ہوتی ہے، اسکے ساتھ ان فضائل و مکارم اخلاق سے بھی مرد مومن کو مشرف کر دیتی ہے جو عبدیت کاملہ سے وابستگی اور پیرویٔ انسان کامل سے پیدا ہوتے ہیں۔ قرآن پاک میں رسول کریم سے فرمایا گیا ہے کہ آپ یہ فرما دیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی اختیار کرو، اللہ تم سے محبت کریگا یعنی تم خدا کے محبوب ہو جاؤ گے، تخلقو باخلاق اللہ یا اوصاف الہیہ سے متصف ہونے کا مفہوم یہ ہے۔

لیکن خودی کا یہ فلسفہ اور اسکے الہیاتی معارف جو تمام تر مابعد الطبیعاتی میں جبھی معتبر ہیں جب ان کا کوئی وجود بھی قابل یقین ثابت ہو

اگر خود اور خودی کا کوئی وجود بجز ایک مادی کیفیت کے عندالتجربہ معتبر ثابت نہ ہو تو وہ پوری عمارت ہی جو بنائے خودی پر تعمیر کی گئی ہو ایک بے بنیاد ہوائی قلعہ سے زیادہ کوئی مقام عالم مشاہدات میں نہیں رکھتی ہے یہ ہے مادین کا اعتراض نظریۂ خودی کے خلاف۔ یہ بھی سمجھنے کی بات ہے کہ اگر انسان کی ہستی مجموعۂ خاک و غبار ہی ہے تو پھر اعزاز نفس و قدر ذات کے معنی ہی کیا ہیں؟ نہ خودی کوئی شے ہے نہ بیخودی۔

اجمالی جواب تو اس اعتراض کا یہ ہے کہ انائے انسانی یا بشری خودی، تکیف و شعور ذات (Self-consciousness) کا نام ہے پھر چونکہ مادے کے تصور میں شعور و فہم کی کوئی گنجائش نہیں ہے اسلئے بشری خودی کو کسی صورت سے مادی نہیں سمجھا جاسکتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل حسب ذیل ہے :۔

ماہیت مادہ اور مادیت۔

انسان جسم رکھتا ہے وہ خود اپنا جسمانی ہونا ہر وقت محسوس کرتا ہے۔ اس احساس کے ثبوت کی کوئی احتاج ہی نہیں مگر اسکے ساتھ ہی ہر امر میں غور و فکر، مقاصد کے حصول کیلئے مناسب اسباب کا تجویز کرنا اور منصوبہ بندی، انسان کی صلاحیت تدبر و تدبیر اس حقیقت پر شاہد ہے کہ ان اعمال کی محرک و مرکز کوئی قوت بھی انسان میں ہے، اس طرح سوچنے سمجھنے کی صلاحیت و استعداد یا قوت تدبیر و تدبر یعنی ذہن کے وجود سے انکار ممکن نہیں مگر ذہن و جسم میں کیا باہمی تعلق ہے اس مسئلہ پر غور فرمائیے!

جسم ممتد، ارض و طول و عمق، ابواد ثلاثہ رکھنے والی اور ایک متغیر، جگہ کو گھیرنے والی نیز قابل تجزیہ و تقسیم ایک شے ہے مگر جسم کے ان لوازم ذاتی کے خلاف ذہن انسانی، نہ ممتد و متغیر اور نہ قابل انقسام و تجزیہ یعنی جسم کاٹا جاسکتا ہے بانٹا جا سکتا ہے مگر ذہن نہ کاٹا جا سکتا ہے نہ بانٹا جا سکتا ہے پھر جسم، حجم و وزن رکھتا ہے مگر ذہن نہ جسم و حجم رکھتا ہے نہ وزن و مقدار، دونوں ایک دوسرے کے نقیض معلوم ہوتے ہیں، جن کا اجتماع یا اتحاد کسی نظام واحد میں محال عقلی ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں، محسوس کرتے ہیں، براہ راست ہمارے مشاہدے میں ہے کہ ذہن کی ہر جنبش و حرکت ذہنی، قصد و ارادہ، تخیل و تصور، جذبات و احساسات کا اثر جسم قبول کرتا ہے مثلاً شدید غصہ میں چہرہ سرخ

اور جسم گرم ہو جاتا ہے، انتہائے شرم و خجالت میں جسم سے پسینہ ٹپکنے لگتا ہے ۔

نہ ہم سمجھے نہ آپ آئے کہیں سے، پسینہ پونچھئے اپنی جبیں سے

اگر موت کا خوف و وہم اچھے خاصے انسان پر طاری ہو جائے تو دل بیٹھنے لگتا ہے، دم رکنے لگتا ہے اور اگر یہ کیفیت بڑھ جائے تو موت بھی واقع ہو سکتی ہے، فرط مسرت میں بھی آدمی شادی مرگ ہو جاتا ہے ۔ اس کے برخلاف شدید عوارض جسمانی میں یا تو ذھن کا معمولی عمل رک جاتا ہے یا اس میں خلل واقع ہو جاتا ہے مثلاً سرسام (ورم دماغی) میں یا بے ہوشی و غشی میں ۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ دو نقیض ایک دوسرے کا اثر کیوں قبول کرتے ہیں، ان میں باھمی ربط علت و معلول کیوں کر ہے، جب ان کا اجتماع ھی محال ہے ۔ یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ اجتماع نقیضین محال ہے۔ اس اعتبار سے تو نہ غیر جسم (ذھن) جسم پر اثر انداز ہوسکتا ہے، نہ جسم، غیر جسم (ذھن) پر ۔ دونوں میں کوئی تعلق ھی نہیں سمجھا جا سکتا ؟ مگر صورت حال اس نظریہ کے خلاف مشاھدے میں ہے، دونوں میں ربط علت و معلول ھم پاتے ھیں ۔ کیا ذھن و جسم دونوں کسی حقیقت مشترک کے اعراض و مظاھر تو نہیں ھیں جو ایک دوسرے سے ایک مرتب ارتباط رکھتے ھیں یا حقیقت کچھ اور ہے سوال یہ ھوتا ہے ؟

مشاھدات تجربی سے یہ معلوم ہوا ہے کہ جسم انسانی عناصر سے جنکی تعداد چار کے بجائے تقریباً ۹۶ ہے مرکب ہے ۔ اور عناصر کا تجزیہ مشاھدات کو ذرات (ایٹم) تک لے جاتا ہے پھر ذرات کا تجزیہ بعض شعاؤں (الیکٹرون) پر منتہی ہوتا ہے ۔ لیکن شعاعیں چونکہ دوسری کیفیات کی طرح قائم بالذات نہیں سمجھی جاسکتیں، اس لئے کہ کوئی کیفیت قائم بالذات نہیں ہوتی ہے اس صورت حال میں ایک ایسی وحدت بسیط کا تصور سامنے آتا ہے جو قائم بالذات ہو اور وھی حامل جملہ اعراض کیفیاتی و کمیاتی ہو۔

تحقیق جدید ایسی وحدت بسیط کا اثبات کرتی ہے، انکار نہیں ۔ سائنس جدید کی اصطلاح میں اسے انرجی (توانائی) کہا گیا ہے ۔ یہ ہے جسم و حجم رکھنے والے ان عناصر کی ماھیت جن سے جسم انسانی مرکب ہے مگر قابل غور یہ امر ہے کہ جب انرجی میں کوئی جسم و حجم اور جسم و حجم کے ساتھ کوئی وزن متحقق نہیں، اس لئے کہ ایسی کسی قوت میں اس قسم کی کسی شے کا کوئی

شائبه بهی قابل تسلیم نہیں تو انرجی کے مظاہر یعنی عناصر میں کہاں سے آگیا اور اگر عناصر میں کوئی وزن نہیں ہے تو جسم انسانی کو (جن سے جسم انسانی مرکب ہے) کس طرح ذی وزن و مقدار سمجھا جاسکتا ہے ؟ مگر وزن کے وجود کا انکار بهی ممکن نہیں، کائنات اجسام میں ذرے سے لیکر خورشید تک ہر شے کوئی وزن رکھتی ہے، انسانی جسم بهی اس کلیه سے مستثنی نہیں ہے۔ معلوم کرنا یہ ہے کہ دراصل وزن کا تصور کوئی اضافی شے ہے یا اسکا کوئی حقیقی وجود بهی ہے ؟

جب تک مشاهدات نے ترقی نہیں کی تهی مسئله جذب و کشش کے بعض اہم نتائج سامنے نہیں آئے تهے مگر آج تجربات سے یہ حقیقت بے نقاب ہوچکی ہے کہ کسی جسمانی شے میں اپنا کوئی وزن نہیں، کشش ارضی کو پار کرکے کسی شے میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا ہے مثلاً ایک جسم و حجم و وزن رکھنے والا شخص جب پرواز کرتا ہے اور کشش ارضی کو پار کر لیتا ہے تو اسکا وزن تو مطلقاً غائب ہو جاتا ہے، جسم و حجم کی صرف ایک ایسی تصویر باقی رہ جاتی ہے جسکو کاغذی تصویر بهی نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ کاغذی تصویر میں بهی اس کے کاغذ کا کچھ نہ کچھ وزن ہوتا ہے جسپر وہ کهینچی جاتی ہے، یوں کہنا چاہئے کہ ایک شعاعی تصویر ہی انسان کا حجمی وجود کشش ارضی کو پار کرنے کے بعد باقی رہ جاتا ہے، جس میں وزن و مقدار کا یا وزن و مقدار کے اندازے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے ۔

اس مشاهدے سے مادے کی ماهیت پر ایک نئی طرح کی روشنی پڑتی ہے ۔ مادے یا ذرات جسمی و مادی سے جب وزن حذف ہوگا تو ان کا وجود بجز ایک شعاعی صورت حال کے اور کیا باقی رہا، غور فرمائیے ! اور جب مادہ ہی بے وزن و مقدار ہوکر نہ رہا تو تمام عالم اجسام کا وجود کیا رہا ؟ اس جزو کو اسکے کل کے ذیل میں دیکھئے، یہ تو ہے جسم و حجم، وزن و مقدار کی ماهیت، اب شکل و صورت پر نظر کیجئے، اگرچہ صورت شعاعی بهی ایک طرح کی صورت ہی کہی جا سکتی ہے مگر اسکا کوئی جداگانه وجود نہیں ہوتا ہے، صرف انعکاس کی حد تک اس کا وجود ہوتا ہے، انعکاس غائب، صورت غائب۔ دیمقراطیس کے زمانه سے عرصه مابعد تک مادئین کے نزدیک مادے کے لوازم ذاتی (جن کے بغیر مادہ پایا ہی نہیں جا سکتا) وزن و مقدار، شکل و صورت وغیرہ ہی رہے اور مادے کی تعریف وہ انہیں ذاتیات مادہ سے

کرتے ہے ۔ اگر یہی مادہ تھا جو آج تو انکا وجود کہیں پایا نہیں جاتا ہے، جسم و حجم، وزن و مقدار، شکل و صورت، ظرف و زماں، تمام تعینات اضافی اس وحدت بسیط کے معلوم ہوتے ہیں جو بے ہمہ و با ہمہ ہے[1] یعنی جو لا تعین اور با ہر تعین ہے ۔

اس تحقیق کے علاوہ نظریہ٭ جوہریت کے دوسرے انکشافات جدید سے بھی مادئیت کے دیرینہ تصور کا بڑی حد تک ابطال ہوتا ہے، اس لئے کہ مادئین دیمقراطیس کی تقلید میں ذرات مادی کو اجزائے لایتجزئ یعنی ناقابل انقسام اجزا سمجھتے تھے مگر آج ایٹم (ذرہ مادی) کے تجزیہ سے ثابت ہوگیا کہ مادہ وہاں تک قابل تجزیہ و انقسام ہے جہاں تک اس کا کوئی وجود جسمانی باقی رہے، ٹھوس اجسام کی تحلیل شعاعوں میں ہو جاتی ہے اور شعاعیں انرجی کے انعکاسی مظاہر معلوم ہوتی ہیں ۔

نظریہ٭ اضافیت جدید سے بھی مکان و زماں کا تصور صرف اضافی ہی نہیں بلکہ محض ایک ریاضیاتی تناسب معلوم ہوتا ہے، پھر جہاں، مکان و زماں کی یہ حقیقت تیقن ہو وہاں مادے اور مادئیت کا وجود کہاں، اس لئے کہ مادے کے تصور کے ساتھ تو حیز (جگہ) اور مکان یا محل و حال کے تصورات تو جزو لاینفک[2] کی حیثیت رکھتے ہیں ۔

نظریہ تصوریت قدیم و جدید میں بھی مادے اور مادیت کی حیثیت صرف ایک تصور نفسی یعنی داخلی تصور ثابت کی گئی ہے ۔ اس تمام تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ کائنات محسوسات کی حقیقت وہ نہیں ہے جو مادئین سمجھتے آئے ہیں ۔ مادے کے لغوی معنی اصل کے ہیں مگر اصل کائنات کوئی متخر جگہ گھیرنے والی یا کوئی ممتد (ارض و طول و عمق یا جسم و حجم رکھنے والی شے) ۔ نہیں ہے، ایک تابناک (نوری) بساطت ہے، اس لئے مادے کے معنی وہ نہیں سمجھے جا سکتے جو مادئین سمجھتے آئے ہیں۔ اس نقطہ٭ نظر سے بشری خودی اپنے سر چشمہ نوری کی ایک موج ہی سمجھی جا سکتی ہے نہ کہ کوئی کیفیت مادی ۔

---

[1] ع صورت از بے صورتی آمد پدید
یہ محققین اسلامی کا دیرینہ انکشاف ہے ۔

[2] جزو لاینفک کسی شے کا ایسا جزو جو اس سے جدا نہ ہوسکے یعنی اسکی ذاتیات میں شامل ہو ۔

اب ایک دوسرے رخ سے مادے اور مادیت (جسم و جسمانیت) کی اصل پر نظر ڈالئے : —

جہاں، مشت گل و دل حاصل اوست
ہمیں یک قطرۂ خوں، شکل اوست
نگاہ ما دوبیں افتاد، ورنہ
جہاں ہر کسے اندر دل اوست (پیام مشرق)

ہر شخص کا جہان اسکے دل کے اندر ہے، اس خود شعوری کی روشنی میں یہ نظر آتا ہے کہ ہمارے محسوسات کی دنیا میں جسے ہم خارجی شے التباس حواس کی وجہ سے سمجھتے ہیں (حالانکہ وہ محض ایک داخلی تاثر نفس ہے) کائنات میں دو طرح کی چیزیں متصور ہیں۔ ایک تو وہ جنکو مظاہر عارضی و غیر مستقل کہتے ہیں اور ان کی مثال پرچھائیوں کی سی ہے، پرچھائیوں یا سایہ کا کوئی اپنا وجود نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ آفتاب کی روشنی اور روشنی کا اپنے اندر سے راہ دینے والی چیزوں کی ایک درمیانی نسبت ہوتا ہے اسی کو دھوپ کے مقابلہ میں سایہ کہتے ہیں - انسانی حواس بھی اس نور وجود کی علمی شعاعوں کو جو محیط موجودات ہے اپنے اندر سے اپنی عدم صلاحیت کی وجہ سے گذرنے نہیں دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ہمارا تصور کائنات حجاب حقیقت اور شروع سے ابتک حواس انسانی میں ایک مستقل جسمانی وجود کی حیثیت میں ہے - دوسری قسم میں وہ جوہر مستقل داخل ہے جو حامل جملہ مظاہر و اضافیات ہے - جو ایک حقیقت ہے -

مخصوص نظریہ وحدت وجود (فلسفہ ابن عربی رح) اور نظریہ وحدت مشہود (انکشاف حضرت علاء الدولہ سمنانی و مجدد صاحب) میں بھی داخلیت نفس انسانی کا وجود مسلم ہے اور عقیدہ توحید قرآنی میں آیت فی انفسکم کی تفسیر سے تو یہ حقیقت بالکل بے نقاب ہو جاتی ہے کہ احساس و ادراک کائنات و موجودات محض ایک داخلی شے مضمر نفس انسانی ہے - مقصود تخلیق کے ساتھ ہی تمام مظاہر تخلیق میں با مقصود تخلیق ہی احساس اس کائنات خلقت کی ہے جو تابع مقصود تخلیق ہے - جزوی انائے انسانی کی علمی بحث کا آغاز خصوصیت سے اس سوال سے شروع ہوتا ہے کہ انسان میں غیر اکتسابی طور پر شعور ذات کا وجود ہے کہ نہیں ؟ انکار شعور ذاتی تو کوئی دیوانہ و لاالعقل شخص ہی کر سکتا ہے، کوئی ذی شعور انسان تو کر سکتا نہیں - حد یہ ہے کہ منکرین حقائق، (لا اوری) بھی جو اس مسئلہ پر مفکرانہ غور کرتے ہیں وہ بھی

اپنے شعور ناقص ہی کا ثبوت دیتے ہیں۔ یقیناً ہر ذی ہوش شخص اپنی ہستی کا اجمالی شعور رکھتا ہے، اس امر کے ثبوت کے لئے تو کسی دوسری دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اس اعتراف کے بعد کہ انسان کی تعریف عاقل و ذی فہم صحیح تعریف ہے، سوال یہ ہوتا ہے کہ جب اسکے اصل سرچشمہ ہستی و وجود میں شعور کا وجود نہیں تھا تو اس میں کہاں سے آگیا —

خود تجھ میں شعور اپنا کہاں سے آیا — اندر سے ہے دریا تجھے باہر لایا
ہے پر تو نور خود شعوری تیری — خورشید نہ ہوتا تو کہاں تھا سایا

قرآن حکیم :—

الم ترا الی ربک کیف مد الظل الخ
کیا تو نے اپنے رب کی شان ربوبیت کی طرف نہیں دیکھا کہ اسنے کس طرح سائے کو پھیلایا ہے، اگر وہ چاہتا تھا تو اسے ساکن کردیتا۔ یعنی نہ پھیلاتا، پھر ہم نے آفتاب کو اسکے یعنی سائے کی وجود کی دلیل ٹھہرایا۔

ان آیتوں میں یہ حقیقت اظہر من الشمس ہے کہ انسان کا اجمالی شعور ذاتی اپنے مبدائے آغاز شعور و نور کا ایک ظل ہے مگر غیر منور نہیں۔ آفتاب آمد دلیل آفتاب یعنی اپنے مرکز نور و شعور کی ایک دلیل روشن ہے۔

من از بود و نمودم خود خموشم
اگر گویم کہ ہستم، خود پرستم
و لیکن این نوائے سادۂ کیست
کسے در سینہ می گوید کہ ہستم (پیام مشرق)

نفس جزوی و کلی

شعور ذاتی کا وجود مسلم مگر اس شعور کا حامل نظام حیات انسانی میں کون ہے۔ کیا پوٹاسیم، میگنیسیم، فاسفیٹ، فولاد وغیرہ یعنی عناصر جسمانی ہیں جنکی حقیقت ظاہر ہے کہ وہ اپنی اصل کے بعض غیر شعوری اعراض ہی ہیں ؟ اگر عناصر حامل شعور نہیں تو پھر کون ہے ؟ یقیناً حامل شعور نفس انسانی ہے جو اپنی ذی شعور بساطت کلی یعنی نفس کلی کا ایک جزوی و متعین مظہر ہے۔ ہر جزو اپنے کل ہی کے واسطہ سے متعارف ہوتا ہے۔ موج

کا تعارف دریا ھی اپنے واسطے سے کراتا ہے اگر کل نہو تو کسی جزو کا بھی کوئی وجود قابل تسلیم نہ ہوگا۔ کہنا یہ ہے کہ انسانی نفس جزوی کا وجود بغیر نفس کلی نہیں یعنی ایک ذی شعور بساطت کلی جو محیط ہر جزو کل عالم ہے اسکا ایک جزو ذی شعور نفس انسانی ہے ۔ اگر سائنس کے اس جدید تجرباتی انکشاف میں کہ تمام عالم اجسام کی اصل ایک قوت بسیط انرجی ہے اتنا اضافہ اور کر لیا جائے کہ وہ بساطت کلی (انرجی) ذی شعور بھی ہے تو مادئیت اور روحانیت کے درمیان جو عرصہ سے ایک ایسی خلیج حائل ہے جسکو تل اوٹ پہاڑ ھی کہہ سکتے ھیں چشم زدن میں ہمیشہ کے لئے غائب ہوسکتی ہے مگر حواس بشری جو انسان کو قفس کم و کیف کا خوگر بناکر شروع سے علی الاکثر اس قفس ھی کو آشیانہ بنا رہے ھیں آسانی سے اپنے مغالطوں سے فکر بشری کو بری نہ ہونے دینگے ۔

مگر سائنس جدید کا یہ انکشاف کہ اصل جملہ مظاہر کائنات صرف ایک قوت بسیط یا بساطت محض ہے بہت امیدا افزا ہے۔ ممکن ہے کہ مستقبل میں تصور مادئیت کی جگہ وہ تصور روحانیت یا داخلیت لے لے جسکی طرف قرآنی تعلیم ہر انسان کو بلاتی ہے تا کہ اسکے ان مکارم اخلاق کی تکمیل ہوسکے جو لوازم نیابت الہیہ ھیں ۔ اہل اسرار دین و قرآن مبین نے ہمیشہ انسانوں کو تفصیلی خودشناسی یا خود شعوری کا پیغام دیکر، مقام لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم کی طرف بلایا ہے اور بڑی حکمت کے ساتھ یہ تعلیم حکمت افراد نوع بشری کو دی ہے ۔ ورنہ عطار رح و رومی رح و سعدی رح کا مقصود شعر و شاعری تھا، نہ اس دور میں اقبال رح کا۔

خودی، نفس بشری و انائے انسانی کے علاوہ کوئی دوسری حقیقت نہیں خود کا شعور ھی خودی ہے، خود سے مراد، اصل مرکز شعور ذات ہے (کوئی تکیف مادی نہیں جیسا کہ مادہ پرست گمان کرتے ھیں) جس سے انسان کے تمام احساسات اور ادراکات کا نظام وابستہ ہے اگر اس مرکزیت کو حیات بشر سے حذف کردیا جائے تو انسان اور سنگ و حجر یا انسان اور ارزل ترین حشرات الارض میں کوئی مابہ الامتیاز باقی نہ رہے ۔

مگر یہاں اس حقیقت کو واضح کرنا بعض غلط فہمیوں کے ازالہ کے لئے ضروری ہے کہ انا ربکم الاعلی (قول فرعون) اور سبحان ما اعظم شانی

(قول حضرت بایزید بسطامی رح) میں کوئی نسبت نہیں۔ فرعون کا نقطہٴ نظر، اس خفاش چشم شخص کی طرح تھا جو اپنی بے بصری کی وجہ سے منکر آفتاب ہو یعنی فرعون کی نظر خدا پر نہ تھی مگر حضرت بایزید بسطامی رح کی پیشانی درگاہ خداوندی میں سجدہ ریز تھی اور بمصداق و سجد وقترب (قرآن) وہ فیضان مقام عبدیت بھی تھا جو کلمہ سبحان ما اعظم شانی سے مترشح ہے۔

مغرب کے فلسفہ میں جس خودی کی تعلیم ہے وہ محض انانیت و فرعونیت ہے اسلئے کہ علی الاکثر اسکے سامنے خدا نہیں ہے مگر اقبال کے نظریہٴ خودی کا آغاز ھی عقیدۂ توحید سے ہوتا ہے — حدیث انا من نور اللہ شمع راہ اور اللہ نور السموات والارض کا شہود النفس و آفاق میں منزل مشاہدہ تا محدود۔ یہی خود شعوری نظریہٴ اقبال کی اساس خاص ہے۔

یہاں یہ بتانا بھی بے محل نہ ہوگا کہ بعض صوفیائے کرام کے کلام میں خودی کی مذمت اور اسکے ترک کی تعلیم و ترغیب بھی پائی جاتی ہے کہ اسے حجاب مشاہدۂ حقیقت بتایا گیا ہے مگر اس خودی سے مراد انکی پندار انانیت نمرودی ہے، خودشناسی یا اپنا مقام عبدیت پہچانا یا اسکا عرفان نہیں کہ یہ عرفان ذات تو معرفت باری تعالی کا واسطہٴ نفسی ہے۔ وہ قدر ذات جو مرد مومن میں اس مقام کے عرفان سے پیدا ہوتی ہے، اسمیں تو بوریہٴ فقر عرش اعظم سے بھی بلند محسوس ہوتا ہے۔ الفقر و فخری (حدیث) اس مقام کی رفعت کی شاھد ہے۔

لہذا آیات و احادیث اور اھل عرفان کے معارف کے مطالعہ سے آپ اس نتیجہٴ فکر تک بآسانی پہونچ سکتے ہیں کہ اقبال کا نظریہ عرفان ذات (اسرار خودی) کشافت اسرار حقیقت ہے، موید خود پرستی نہیں۔ بندگی کی طرف لے جاتا ہے، فرعونی سرکشی کی طرف نہیں۔ خود شناسی کے بغیر خدا شناسی محال اور خود شناسی کی ابتدائی علامت، اعزا نفس اور مرد مومن کی خود داری ہوتی ہے، جو دل سے قائل لا الہ ہوتا ہے وہ دونوں عالم کی غلامی سے آزاد ہوتا ہے آل و اصحاب رسول اکرم (ص) کی سیرت مبارکہ پر نظر کیجئے۔ اقبال نے عصر حاضرہ میں جب افراد ملت پر ذھنی و عملی غلامی مسلط تھی۔ عرفان نفس یا معرفت ذات کا پیغام اس طرح دیا ہے کہ اپنی حقیقی راہ و منزل بھول جانے والے پھر اسوۂ پاک کو شمع راہ و منزل بنا کر گرفتاریٴ اغیار سے آزاد ہوجائیں۔

اقبال عبدیت کامل کے مظہر مکمل کی اتباع کو (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم)

ذریعہ معراج انسانیت بتاتے ہوئے کہتے ہیں —

کیمیا پیدا کن از مشت گلے بوسہ زن بر آستان کاملے

ظاہر ہے کہ ہمارے لئے رسول اکرم (ص) کی ذات گرامی سے زیادہ کونسی ہستی قابل اتباع ہوسکتی اور کس کے نقش پا پر جبیں سائی کرنے والے کو سر نیاز کو معراج انسانیت بخش سکتے ہیں مگر یہ اتباع بغیر محبت و ربط قلبی ممکن نہیں —

در دل مسلم مقام مصطفیٰ ص آبروے ما ز نام مصطفیٰ ص (اقبال)

مگر ثبوت محبت، پیروی اسوۂ پاک و عمل محکم ہے —

ہست دین مصطفی دین حیات شرح و آئین تفسیر حیات (اقبال)

پھر فرماتے ہیں —

بہ مصطفی برساں خویش را کہ ایں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است

یہ نکتہ بھی انہوں نے اپنے کلام میں واضح کردیا ہے —

عاشقی محکم شو از تقلید یار تاکمند تو شود یزدان شکار

بمصداق اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو، میری پیروی کرو، اللہ کے محبوب ہو جاؤ گے (قرآن پاک) نعت اقدس میں اقبال نے کہا ہے —

یا خدا در پردہ گویم یا تو گویم آشکار
یا رسول اللہ او پنہاں وتو پیدائے من است

ان تاثرات و احساسات کے پیش نظر یہ کسی طرح نہیں کہا جا سکتا کہ اقبال کا نظریہ خودی ایک من مانا یا تعلیم مغربی سے مستعار ایک نظریہ ہے یا ویدانتی ہمہ اوست کا شارح ایک تصور ذہنی ہے۔ اس سے انکار نہیں کہ اقبال مغربی فلسفہ سے پوری طرح واقف تھے مگر مغربی فکر انکا دین و مذہب تو نہیں تھی۔ انکے دل میں تو وہی انوار جھلک رہے تھے جنہوں نے یا جنکی تجلیوں نے شب تاریک عالم میں عرفان و معرفت کے ہزار ہا چراغ روشن کردئیے۔ حضرت رومی سے اقبال کا ربط قلبی اس حقیقت کا شاہد ہے کہ وہ روشنی جو سینہ بسینہ چلی آ رہی تھی اسی کی لو اقبال کے دل میں بھی لگی تھی۔ رحمتہ اللہ علیہ۔

چند نوادر — بسلسلہ اقبالیات

اکبر علی خان

علامہ اقبال سے متعلق تحریروں کی ایک قسط حاضر ہے۔ اس میں نظم اور نثر دونوں شامل ہیں۔ یہ قسط خود شاعر مشرق کی تحریروں پر مشتمل ہے۔ آئندہ وہ چیزیں پیش کی جائیں گی جو گو دوسرے لوگوں کی لکھی ہوئی ہیں لیکن نوادرات میں سے ہیں اور جن سے یا تو ہمیں دانائے راز کے کلام اور زندگی کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے یا اس ماحول کے سمجھنے میں جس کے ایک فرد وہ خود بھی تھے۔ ان دوسری قسم کی تحریروں میں مخالف، موافق، منفی، مثبت دونوں انداز ملیں گے۔ یہاں ان کے پیش کرنے کا مقصد یہ ہے کہ علامہ اقبال سے وابستہ بالواسطہ یا بلا واسطہ ہر تحریر و تقریر کو سامنے آ جانا چاہئے تاکہ ان کی زندگی اور شاعری دونوں کے حتمی طور پر انضباط کے وقت آسانی رہے اور آنے والے مورخ کو ادھر ادھر بھٹکنا نہ پڑے۔

جیسا کہ آپ ملاحظہ فرمائیں گے علامہ اقبال سے متعلقہ اس مواد سے بیشمار دلچسپ باتیں معلوم ہوتی ہیں ان کے خیالات کے کئی گوشے واضح اور نمایاں طور پر سامنے آتے ہیں جو اس سے پہلے نہ آئے تھے۔

مکتوبات و تقاریظ:

۱ — اردو کے مشہور افسانہ نگار منشی پریم چند آنجہانی کی تصنیف ''پریم پچیسی،، کے بارے میں یہ علامہ اقبال کی رائے ہے جو ماہنامہ 'الناظر' لکھنؤ کی اشاعت ستمبر ۱۹۱۵ء میں کتاب کے اشتہار کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔ تمہیدی نوٹ یہ ہے:

> ''اردو کے زندہ جاوید شاعر حضرت اقبال نے اپنے ایک خط میں 'پریم پچیسی' کے مصنف کو تحریر فرمایا ہے،، کہ:

> ''آپ نے اس کتاب کی اشاعت سے اردو لٹریچر میں ایک نہایت قابل قدر اضافہ کیا ہے۔ چھوٹے چھوٹے نتیجہ خیز افسانے جدید لٹریچر کی اختراع ہیں۔ میرے خیال میں آپ پہلے شخص ہیں جس نے اس دقیق راز کو سمجھا ہے اور سمجھ کر اس سے اہل

ملک کو فائدہ پہنچایا ہے۔ ان کہانیوں سے معلوم ہوتا ہے
کہ مصنف انسانی فطرت کے اسرار سے خوب واقف ہے اور اپنے
مشاہدات کو ایک دلکش زبان میں ادا کر سکتا ہے،،۔

۲ — یہ خط خواجہ حسن نظامی کی کتاب 'بیوی کی تعلیم، (چوتھا ایڈیشن مئی ۱۹۲۰ء) میں چند دیگر مشاہیر اہل قلم کی تقاریظ اور خطوط کے ساتھ صفحات نمبر ۶، ۷ پر شائع ہوا ہے۔ مکتوب کا عنوان صاحب کتاب نے یہ قرار دیا ہے :

'از ترجمان حقیقت سیر الوصال مبصر یکتا تعلیم و تربیت جناب
ڈاکٹر شیخ محمد اقبال صاحب بیرسٹر۔ پی ایچ ڈی،

'لاہور

۲۶ جنوری ۱۹۱۷ء

مخدومی خواجہ صاحب۔ اسلام علیکم۔

میں آپ کے انداز بیان کا عاشق ہوں اور مجھی پر کیا موقوف ہے ہندوستانی دنیا میں کوئی ایسا دل نہیں جس کو آپ کے اعجاز قلم نے مسخر نہ کیا ہو۔

پیش پا افتادہ چیزوں میں اخلاق اور روحانی اسرار دیکھنا اور اس ذریعہ سے انسان کے عمیق مگر خوابیدہ جذبات کو بیدار کرنا آپ کے کمال کا خاص جوہر ہے۔ اگر مجھ کو یقین ہوتا کہ ایسا انداز تحریر کوشش سے حاصل ہوسکتا ہے۔ تو قافیہ پیمائی چھوڑ کر آپ کے مقلدین میں داخل ہوتا۔ اردو لکھنے والوں میں آپ کی روش سب سے نرالی ہے اور مجھ کو یقین ہے کہ نثر اردو کے آئندہ مورخین آپ کی ادبی خدمات کا خاص طور پر اعتراف کریں گے۔

رسالہ 'بیوی کی تعلیم، جو حال ہی میں آپ کے قلم سے نکلا ہے نہایت دلچسپ اور مفید ہے خصوصاً دمڑی والے سبق نے تو مجھے ہنسایا بھی اور رلایا بھی۔ باقی سبق بھی نہایت اچھے اور کارآمد ہیں اور عام تمدنی، سیاسی و مذہبی مسائل کو سمجھانے کے لئے خط و کتابت کا طریق بھی نہایت موزوں ہے لڑکیوں کو اس سے بیحد فائدہ پہنچے گا۔

میں نے بھی یہ رسالہ گھر میں پڑھنے کے لئے دیدیا ہے۔ مسلمان لڑکیوں کو خواجہ بانو کا شکر گزار ہونا چاہیئے کہ ان کی تحریک سے ایسا مفید رسالہ لکھا گیا۔

مخلص

محمد اقبال،،

۳ — رام بابو سکسینہ آنجہانی کی مشہور تصنیف ''تاریخ ادب اردو،، کے بارے میں علامہ اقبال کی یہ رائے کتاب مذکور کے اردو ترجمہ کے آخر میں دیگر مشاہیر کی آراء کے ساتھ شائع ہوتی رہی ہے۔ سکسینہ کی 'تاریخ ادب اردو، ۱۹۲۷ء میں اشاعت پذیر ہوئی تھی۔ اسی زمانے کے لگ بھگ علامہ اقبال نے اپنی یہ رائے سکسینہ کو لکھی ہوگی۔

''آپ نے اس کتاب کے لکھنے میں بڑی محنت کی ہے جو اس طرح بار آور ہوئی کہ تاریخ ادب اردو میں ایک بہترین کتاب کا اضافہ ہوگیا،،۔

۴، ۵، ۶، ۷ — یہ چاروں خطوط مولانا وحید احمد، ایڈیٹر ''نقیب،، بدایوں کے نام لکھے گئے تھے۔ ان میں سے پہلے تین خطوط ''نیرنگستان،، دھلی خاص نمبر ۱۹۳۵ء کے صفحات نمبر ۳۷، ۳۸ پر درج ہیں۔ چوتھے خط کا عکس ماھنامہ ''نیرنگ،، رام پور اسٹیٹ یو۔ پی کے تنقید نمبر جون ۱۹۴۹ء میں شائع ہوا تھا اور اس خط کے بارے میں مدیر رسالہ نے اپنے اداریئے بعنوان ''نیرنگستان،، صفحہ نمبر ۲ کے تحت لکھا تھا۔

''کون خبردار نہیں کہ علامہ سر اقبال کے الہامات شعری نے کیا نظام عمل دنیائے علم و ادب کیلئے پیش کیا ہے اور ان کے پیغامات نے اہل ہند کو بیدار کرکے کس طرح پر بلانا چاہا ہے۔ سنئے کہ علامہ موصوف نے یہ سب کچھ کسی ''خاص اثر،، کے ماتحت کیا۔ مکرمی مولانا وحید احمد صاحب سابق ایڈیٹر ''نقیب،، مرحوم کی موسومہ ایک تحریر میں اس راز سے آگاہ فرماتے ہیں۔ عکس تحریر ملاحظہ کیجئے،،۔

''لاہور۔ ۱۸ نومبر ۱۹ء

مکرم بندہ۔ اسلام علیکم۔

آپ کے دونوں خط مجھے مل گئے تھے۔ پہلے خط میں کوئی ایسی بات نہ تھی جس کا جواب جلدی دیا جائے دوسرا خط ملا تو میں بخار کی وجہ سے صاحب فراش تھا اب کچھ افاقہ ہوا ہے۔

افسوس ہے کہ کوئی شعر اس وقت لکھا ہوا موجود نہیں۔ مشاغل اجازت نہیں دیتے کہ جب چاہوں توجہ کرسکوں اور فکر کرکے کچھ شعر کہہ لوں۔

مخلص

محمد اقبال لاہور''

''لاہور۔ ۲۷ نومبر ۱۹ء

مخدومی۔ السلام علیکم۔

نوازش نامہ مل گیا ہے جس کے لئے سراپا سپاس ہوں۔ خدا کے فضل و کرم سے اب بالکل اچھا ہوں۔ میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں جو اوروں کے لئے سبق آموز ہوسکے۔ ہاں خیالات کا تدریجی انقلاب البتہ سبق آموز ہوسکتا ہے۔ اگر کبھی فرصت مل گئی تو لکھوں گا۔ فی الحال اس کا وجود محض عزائم کی فہرست میں ہے۔

مولانا اکبر کا خط مجھے دہلی سے آیا تھا۔ اگر وہ کچھ روز وہاں ٹھہرتے تو میں بھی ان کی زیارت کے لئے آجاتا۔

مخلص

محمد اقبال''

''لاہور ۳۰ اگست ۲۱ء

مخدومی

تبدیل آب و ہوا کے لئے شملہ چلا گیا تھا مگر وہاں جاتے ہی طبیعت اور بگڑ گئی چار پانچ روز کے بعد واپس آگیا۔ اب خدا کے فضل سے کسی قدر اچھا ہوں۔

آپ کا حسن ظن میری نسبت بہت بڑھ گیا ہے ۔ حقیقت میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی نسبت دنیاوی شاعری کچھ بھی نہیں اور نہ کبھی میں نے seriously اس طرف توجہ کی۔ بہر حال آپ کی عنایت کا شکر گزار ہوں۔ باقی رہا یہ امر کہ موجودہ بیداری ہندوستان کی تاریخ میں میرا نام تک بھی نہ آئے تو مجھے قطعاً اس کا ملال نہیں لیکن آپ کے اس ریمارک سے مجھے بہت تعجب ہوا کیونکہ میرا خیال تھا کہ اس بات کا شاید کسی کو احساس نہیں ۔ مولوی ابوالکلام صاحب آزاد کے ''تذکرہ،، کا دیباچہ لکھنے والے بزرگ نے جن الفاظ میں محمد علی شوکت علی اور میری طرف اشارہ کیا ہے ان سے میرے اس خیال کو اور تقویت ہوگئی ہے لیکن اگر کسی کو بھی اس کا احساس نہ ہو تو مجھے اس کا رنج نہیں کیونکہ اس معاملہ میں میں خدا کے فضل و کرم سے بالکل بے غرض ہوں۔ معلوم نہیں کون سا شعر آپ کے پاس امانت ہے ۔ بہتر ہے چھاپ دیجئے ۔

مخلص محمد اقبال،،

''لاہور۔ ۷ ستمبر ۱۹۲۰ء

مخدومی ۔ السلام علیکم ۔

آپ کا والا نامہ ملا ۔ جس کے لئے سراپا سپاس ہوں ۔

میرا خیال تھا کہ آپ کے پاس میرا اور کوئی شعر ہوگا۔ اس شعر میں کیا رکھا ہے۔ اگر آپ کو مضمون لکھنے کی زحمت گوارا کرنا ہے تو ایک رباعی فارسی حاضر کرتا ہوں اس پر لکھئے اور اس شعر کو نہ چھاپئے اور اس پر مضمون لکھنے کا خیال ترک کیجئے ۔ وہ رباعی مندرجہ ذیل ہے :

تو اے کودک منش خود را ادب کن
مسلمان زادۂ ترک نسب کن
برنگ احمر و خون و رگ و پوست
عرب نازد اگر ترک عرب کن

اس زمانہ میں سب سے بڑا دشمن اسلام اور اسلامیوں کا نسلی امتیاز اور ملکی قومیت کا خیال ہے ۔ پندرہ برس ہوئے جب میں نے پہلے پہل اس کا احساس کیا ۔ اس وقت میں یورپ میں تھا اور اس احساس نے میرے خیالات میں ایک

انقلاب عظیم پیدا کردیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کردیا۔ یہ ایک طویل داستان ہے کبھی فرصت ہوئی تو اپنے قلب کی تمام سرگذشت قلمبند کروں گا جس سے مجھے یقین ہے کہ بہت لوگوں کو فائدہ ہوگا۔ اس دن سے جب یہ احساس مجھے ہوا آج تک برابر اپنی تحریروں میں یہ بھی خیال میرا مطمع نظر رہا ہے۔ معلوم نہیں میری تحریروں نے اور لوگوں پر اثر کیا یا نہیں کیا۔ لیکن یہ بات یقینی ہے کہ اس خیال نے میری زندگی پر حیرت انگیز اثر کیا ہے۔ زیادہ کیا عرض کروں امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا۔

والسلام

مخلص محمد اقبال لاہور،،

۸ — یہ خط ہفت روزہ ''ہماری زبان،، علی گڑھ بابت یکم اگست ۷۰ء سے یہاں نقل کیا جاتا ہے جہاں اس کی اصل انگریزی عبارت شائع ہوئی ہے۔ کلیات اقبال مرتبہ عبدالرزاق صاحب حیدرآبادی کے بارے میں نہ جانے کیوں یہ بات مشہور ہوگئی ہے کہ وہ علامہ اقبال کی اجازت کے بغیر چھاپی گئی اور اس کا حق تصنیف ناشر و مرتب (عبدالرزاق حیدرآبادی) نے علامہ اقبال کو ادا نہیں کیا تھا۔ خود میں نے اپنے ایک مضمون میں عبداللہ قریشی کے حوالہ سے ذکر کیا تھا جس کو پڑھ کر مرتب کلیات نے مجھے لکھا کہ ان کے پاس چند ایسی تحریریں موجود ہیں جن سے اس افواہ کی تردید ہوگئی ہے۔ یہ مکتوب بھی اسی سلسلہ کا ہے جو علامہ اقبال کے ایک دوست نذر علی حیدرآبادی، معتمد محکمہ فنانس کے نام لکھا گیا تھا۔ علامہ اقبال کے پہلے سفر حیدرآباد میں بھی صاحب ان کے میزبان تھے۔ بہر حال اس خط سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال کی اجازت سے یہ کتاب شائع کی گئی تھی اور اس کا حق تصنیف بھی ان کو ادا کیا گیا تھا۔ کلیات اقبال ۲۴ء میں شائع ہوئی تھی اس لئے اس مکتوب کو اسی سال کا قرار دینا چاہیئے۔

''ڈیر مسٹر حیدری

آپ کے مکتوب کا بہت شکریہ جس کے ساتھ مسٹر عبدالرزاق کا مکتوب منسلک تھا۔ مجھے رقم کی ادائیگی کے سلسلہ میں ان کی مہلت منظور ہے۔ افسوس ہے کہ مجھے اس کی برطانوی ہندوستان سے باہر فروخت پر اصرار کرنا پڑا۔ میرا مطلب سلطنت نظام سے ہے۔ کیونکہ جن لوگوں سے مجھے معاملہ

کرنا ہے وہ اس شرط کے بغیر کسی معاہدہ کیلئے تیار نہ ہوں گے اور میں بھی ان کے نقطہ نظر سے اسے درست جانتا ہوں۔ مجھے امید ہے کہ اب وہ لوگ معاہدہ کی تکمیل کرائیں گے۔ حالانکہ مجھے یہ بھی خطرہ ہے کہ وہ مجھے ذاتی طور پر ایک ہزار روپے کی ادائیگی کا بھی ذمہ دار ٹھہرائیں گے۔ مجھے امید ہے کہ عبدالرزاق صاحب نے یہ محسوس کرلیا ہوگا کہ مجھے اس فیصلے سے کوئی فائدہ نہیں ہورہا جو آپ کی مہربانیوں سے طے پایا ہے۔

ان تمام تکلیفوں کا شکریہ جو آپ نے اٹھائی ہیں۔

آپ کا مخلص

محمد اقبال،،

۹ — ڈاکٹر عبدالغنی کی معروف انگریزی کتاب ''فارسی زبان و ادب کی تاریخ — مغلیہ دربار میں،، کی تیسری جلد، جو اکبر کے دور پر مشتمل ہے، کے آخر میں علامہ اقبال کی یہ رائے بھی شامل ہے۔ یہ کتاب انڈین پریس لمیٹڈ الہ آباد نے ۱۹۳۰ء میں شائع کی تھی :

''لاہور۔ ۱۰ مارچ ۱۹۳۰ء

مائی ڈیر غنی

آپ کی اس عنایت کا بہت بہت شکریہ کہ آپ نے مجھے ہمایوں اور بابر پر بھی اپنی کتابیں بھیجیں۔ میں نے ان کا دلچسپی سے مطالعہ کیا۔ مجھے یہ اعتراف کرنے میں کوئی تامل نہیں کہ جو سلسلہ' تالیف آپ نے شروع کیا ہے وہ مدت سے محسوس کی جانے والی ضرورت کو پورا کرے گا۔

میرے لئے نوجوان ہندوستانی اسکالرز کو علمی تحقیق و تجسس میں مشغول دیکھنا بے انتہا مسرت کا باعث ہے۔۔۔،،

۱۰ — امتیاز علی تاج کے ڈرامے ''انار کلی،، کے بارے میں علامہ اقبال کا یہ جملہ مذکورہ ڈرامے کی اشاعت پنجم ۴۴ء کے آخر میں ''انار کلی کے متعلق رائیں،، کے تحت درج ہے۔ انار کلی پہلی مرتبہ ۳۲ء میں شائع ہوئی اس لئے علامہ اقبال کی یہ رائے اسی زمانے کی سمجھی جانی چاہئے :

''انار کلی کی زبان میں روانی اور انداز بیان میں دلفریبی ہے،،

۱۱ — اس خط کا عکس ''روزگار فقیر،، مصنفہ فقیر سید وحید الدین کے صفحہ ۱۰۰ پر درج ہے اس کے بارے میں مصنف کا بیان ہے کہ :

'میں ایک ضروری کام کے سلسلہ میں بمبئی جا رہا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کو معلوم ہوا تو مجھے بلا کر کہا کہ رفیق غزنوی نے میری چند غزلیں ہز ماسٹرز وائس پر ریکارڈ کرائی ہیں۔ ان سے مل کر ذرا یہ معلوم کرنا کہ وہ کون سی غزلیں ہیں۔ میں نے بمبئی پہنچ کر اس سلسلہ میں معلومات حاصل کیں اور ڈاکٹر صاحب کو خط لکھا۔ غالباً میں نے جو معلومات بہم پہنچائی تھیں وہ نامکمل تھیں اس لئے انہوں نے مجھے ذیل کا خط لکھا،۔(روزگار فقیر ۹۸)

''ڈیر وحید

آپ کا خط مل گیا ہے معلوم یہ کرنا ہے کہ وہ غزل یا غزلیں کون سی تھیں جو رفیق صاحب نے گائیں۔ ان کا ایک ایک مصرع ان سے لکھوا لیجئے ان کے خط میں غزل کا نشان درج نہیں ہے۔

والسلام
محمد اقبال
۲۷ جولائی ۳۳ء،،

۱۲ — یہ مکتوب مشہور مولانا مسعود عالم ندوی مرحوم کے نام لکھا گیا تھا۔ اس کا عکس پہلی بار آثار علمیہ ادبیہ کے تحت ماہنامہ ''ندیم،، گیا کے بہار نمبر ۱۹۴۰ء سے شائع ہوا تھا۔ اگرچہ یہ اقبال نامہ مجموعہ مکاتیب حصہ اول میں شامل ہے لیکن اسکی آخری اضافہ شدہ سطور جو پنڈت جواہر لال نہرو سے متعلق ہیں وہاں نقل ہونے سے رہ گئی ہیں۔ اسلئے یہ دوبارہ یہاں اپنی مکمل شکل میں شریک کیا جاتا ہے۔

''۲۸ نومبر ۳۵ء
مخدومی

کتب مرسلہ آج موصول ہوگئیں۔ بہت بہت شکریہ قبول فرمائیے مولانا کا شعری کی خدمت میں علیحدہ عریضہ لکھدیا ہے۔

مولانا سید سلیمان ندوی کی علالت کی خبریں بہت تردد کر رہی ہیں خدا تعالی انکو صحت عاجل کرامت فرمائے۔ میری طرف سے انکی خدمت میں حاضر ہوکر استفسار حالات کیجئے۔ اس وقت علمائے ہند میں وہ نہایت قابل احترام ہستی ہیں خدا تعالیٰ انکو دیر تک زندہ رکھے۔

امید کہ آپکا مزاج بخیر ہوگا۔

والسلام

مخلص محمد اقبال

حال ہی میں پنڈت جواہر لال نہرو نے 'ماڈرن ریویو' میں دو مضمون شائع کئے ہیں جن میں سے ایک کا مقصود قادیانیوں کی حمایت ہے۔ انکے جواب میں انشاء اللہ میں بھی لکھوں گا۔

والسلام''

۱۳ — پنڈت جواہر لال نہرو کے نام علامہ اقبال کا یہ مکتوب پنڈت جی کی مرتبہ کتاب "A bunch of old letters" کے صفحات ۱۸۱ - ۱۸۲ پر شائع ہوا ہے۔ اصل خط انگریزی میں ہے یہاں اسکا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے۔

''لاہور۔ ۲۱ جون ۳۶ء

مائی ڈیر پنڈت جواہر لال

آپ کے خط کا بہت بہت شکریہ جو مجھے کل موصول ہوا ہے۔

جب میں نے آپ کے مضامین کا جواب لکھا تھا اس وقت میرا خیال تھا کہ آپ کو احمدیوں کے سیاسی موقف کا کوئی اندازہ نہیں ہے۔ درحقیقت اصل وجہ جس کے پیش نظر میں نے وہ جواب لکھا یہ بتانا مقصود تھا، خصوصیت سے آپکو، کہ مسلمان وفاداری کا آغاز کیوں ہوا اور کیسے آخرکار اس نے احمدیت میں اپنے لئے راہ اظہار ڈھونڈ لی۔ اپنے مضمون کے چھپ جانے کے بعد مجھے یہ راز معلوم ہوا جس نے مجھے تعجب میں ڈال دیا کہ پڑھے لکھے مسلمان تک بھی ان تاریخی عوامل کا قطعی شعور نہیں رکھتے جنہوں نے احمدیت کی تعلیم کو ڈھالا ہے۔ اسکے علاوہ آپ کے مضامین آپ کے پنجاب اور دوسرے مقامات کے مسلمان چاہنے والے بے چین ہوگئے۔ اسلئے کہ انہوں نے سمجھا کہ آپ کی ہمدردیاں احمدیہ تحریک کے ساتھ ہیں۔ اور یہی

بات اس چیز کا باعث بنی کہ احمدی آپ کے مضامین پر زیادہ دلیر ہوگئے ۔ آپکے بارے میں غلط فہمی پھیلانے کی احمدی جماعت ہی خصوصیت سے ذمہ دار ہے ۔ بہرحال مجھے اس بات سے مسرت ہوئی کہ میرا تأثر غلط نکلا ۔ میں خود بھی دینیات میں کچھ یونہی سی دلچسپی رکھتا ہوں ۔ لیکن احمدیوں سے ان ہی کے میدان میں نبٹنے کی غرض سے مجھے تھوڑا سا اس مضمون سے بھی دل بہلانا پڑا ۔ میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ میرا مضمون اسلام اور ہندوستان کے ساتھ بہترین خواہشات کے سائے میں لکھا گیا تھا ۔ مجھے یقین واثق ہے کہ احمدی اسلام اور ہندوستان دونوں کے غدار ہیں ۔

مجھے اس بات کا بڑا افسوس ہے کہ میں نے آپ سے لاہور میں ملاقات کا موقعہ کھو دیا ۔ میں اس زمانہ میں سخت بیمار تھا اور اپنے کمرے سے باہر نہیں آ سکتا تھا ۔ تقریباً دو سال سے اپنی مستقل بیماری کی وجہ سے مسلسل مجہولیت کی زندگی گزار رہا ہوں ۔ مجھے مطلع کیجئے کہ اب آپ کب پنجاب آئیں گے ۔ کیا آپ کو میرا وہ خط ملا جو آپکی مجوزہ شہری آزادی کی انجمن سے متعلق تھا ۔ چونکہ آپنے اپنے خط میں اسکا کوئی حوالہ نہ دیا اس لئے مجھے اندیشہ ہے کہ وہ آپ کو نہیں مل سکا ۔

آپ کا مخلص

محمد اقبال،،

(انگریزی سے ترجمہ)

۳۱ — مذکورہ کتاب ''روزگار فقیر،، کے صفحہ ۱۳۱ پر علامہ اقبال کے اس خط کا عکس چھپا تھا ۔ فی الحال نہیں کہا جا سکتا کہ سراج سے کون صاحب مراد ہیں

''لاہور ۳ ستمبر ۱۹۳۶ء

عزیز من سراج

تمہارا خط پڑھکر مجھے بیحد خوشی ہوئی ۔ مجھے یقین ہے کہ ملازمت میں تم اپنے والد مرحوم کے نقش قدم پر چلو گے اور اپنے فرائض محنت اور دیانت سے ادا کرو گے ۔ صرف محنت اور دیانت ہی ترقی کی راہیں کھولتی ہیں ۔ زیادہ دعا ۔

محمد اقبال،،

تقاریر

۱۵ — اکتوبر ۱۹۳۳ء میں حکومت افغانستان کی دعوت پر ہندوستان سے علامہ اقبال، سر راس مسعود اور سید سلیمان ندوی اور سکریٹری کی حیثیت سے علیگڈھ مسلم یونیورسٹی کے مشہور پروفیسر ڈاکٹر ہادی حسن، کابل پہنچے تا کہ وہاں تعلیمی نظام کا معائنہ کریں اور مشورہ دیں اس غرض سے کہ افغانوں کے نصاب تعلیم کو زیادہ سے زیادہ مفید بنایا جا سکے۔ مندرجہ تقریر کابل میں ایک استقبالیہ کے جواب میں علامہ اقبال نے فرمائی تھی جو اگرچہ اظہار تشکر ہے لیکن اس میں بھی علامہ کے اسلامی جذبہ کی شدید حدت محسوس کی جا سکتی ہے ۔ سیر افغانستان مرتبہ سید سلیمان ندوی مرحوم صفحہ ۸۱ سے ۸۳ یہاں نقل کی جاتی ہے ۔

> ''سید سلیمان ندوی اور ڈاکٹر سر راس مسعود کی تقریروں کے بعد جن میں ہمارے جذبات کی نہایت خوبی سے ترجمانی کی گئی ہے اب کوئی چیز ایسی باقی نہیں ہے جس کو میں بیان کروں لیکن میں سمجھتا ہوں کہ انجمن ادبی کابل کے ارکان مجھ سے بھی یہ توقع رکھتے ہونگے کہ خیر مقدم اور خوش آمدید انہوں نے جس لطیف اور بلیغ ترین انداز میں کیا اور کہا ہے اس کے جواب میں میں بھی کچھ عرض کروں۔ میں انجمن ادبی کابل کا بہت ممنون ہوں کہ اس نے اپنی مہربانی سے میرے متعلق نظم و نثر میں اچھے خیالات اور پر احساس جذبات ظاہر کئے ہیں ۔

میں بھی خواہش رکھتا ہوں کہ صرف اور صرف انجمن ادبی کابل کے نوجوان ارکان کے عملی پہلو (فعالیت) اور کاروائیوں سے بحث کروں، کوئی شک نہیں کہ انجمن اپنے کام کی اہمیت اور ذمہ داری سے بخوبی آگاہ ہے ۔ میرا یہ عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا مصوری یا موسیقی اور یا معماری جو بھی ہو، ہر ایک زندگی کی معاون اور خدمت گار ہے اور اس بناء پر آرٹ کو چاہئیے کہ میں ایجاد کہوں نہ تفریح، شاعر ایک قوم کی زندگی کی بنیاد کو آباد یا برباد کر سکتا ہے ۔ اس وقت جب حکومت کوشش کر رہی ہے کہ موجودہ زمانہ میں افغانستان کی تاریخ نئی زندگی کے میدان میں داخل ہو تو اس ملک کے شعرا پر لازم ہے کہ اخلاف نوجوانوں کے لئے سچے رہنما بنیں، زندگی کی عظمت و بزرگی کے بجائے موت کو زیادہ بڑھا کر نہ دکھائیں کیونکہ ''آرٹ،،

جب موت کا نقشہ کھینچ کر دکھاتا ہے اس وقت وہ ''سخت خوفناک اور برباد کن،، ہو جاتا ہے اور جو حسن قوت سے خالی ہو وہ محض ایک پیغام موت ہے ۔

دلبری بے قاهری جادو گری است
دلبری با قاهری پیغمبری است

میں چاہتا ہوں کہ آپ کی توجہ کو ایک مرکزی نقطہ کی طرف مبذول کراؤں ۔ حیات نبوی صلعم کے واقعات میں سے ایک واقعہ ہے ۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلعم کے حضور میں امراء القیس کے جو مشہور عرب شاعر ہے کچھ اشعار پڑھے گئے ۔ ارشاد ہوا ۔

''اشعر الشعرا و قائدھم الی النار،،

اسی ارشاد سراسر شاد سے واضح طور پر روشن ہوتا ہے کہ شعر کا کمال بعض اوقات لوگوں پر برا اثر ڈالتا ہے ۔ ایک قوم کی زندگی کی موقوف علیہ چیزیں محض شکل و صورت نہیں بلکہ جو چیز حقیقتاً قوم کی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے وہ ''تخئیل،، ہے جس کو مشام قوم کے سامنے پیش کرتا ہے اور وہ بلند نظریات ہیں جن کو وہ اپنی قوم میں پیدا کرنا چاہتا ہے ۔ قومیں شعرا کی دستگیری سے پیدا ہوتی ہیں اور اہل سیاست کی پامردی سے نشو و نما پاکر مر جاتی ہیں ۔ پس یہ خواہش ہے کہ نوجوان افغانستان کے شعرا و انشا پرداز ہم عصروں میں ایسی روح پھونکیں جس سے وہ رفتہ رفتہ آخر میں اپنے آپ کو پہچان سکیں ۔ جو قوم ترقی کے راستے پر چل رہی ہے اس کی انانیت خاص تربیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے مگر وہ تربیت جس کا خمیر احتیاط کے ساتھ اٹھایا جائے ۔ پس انجمن کا کام یہ ہے کہ نوجوان نسلوں کی فکروں کو ادبیات کے ذریعہ سے متشکل کرے اور ان کو ایسی روحانی صحت بخشے کہ وہ بالآخر اپنی انانیت کو پاکر اور قابلیت بہم پہنچا کر پکار اٹھیں :

دردستہ تیغم و گردوں برهنہ ساخت مرا   فساں کشید و بروی زمانہ آخت مرا
من آں جہان خیالم کہ فطرت ازلی   جہان بلبل و گل را شکست و ساخت مرا
نفس بہ سینہ گدازم کہ طائر موسم   توان ز گرمی آواز من شناخت مرا

میں ایک اور نکتہ بھی کہنا اور گزر جانا چاہتا ہوں ۔ موسیولینی نے ایک اچھا نظریہ قائم کیا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ اٹلی کو چاہئے کہ اپنی نجات حاصل کرنے کے لئے ایک کروڑ پتی کو پیدا کرے جو اٹلی کے گریبان

کو اینگلو سیکسن اقوام کے قرضہ جات کے چنگل سے چھڑا سکے یا کسی دوسرے دانتے کو پیدا کرے جو نئی جنت پیش کرے یا کسی نئے کولمبس کو حاصل کرے جو ایک نئے براعظم کا پتہ چلائے۔ اگر آپ مجھ سے افغانستان کی نجات کے متعلق سوال کریں تو میں کہوں گا کہ افغانستان کو ایک ایسے مرد کی ضرورت ہے جو اس ملک کو اس کی قبائلی زندگی سے نکال کر وحدت ملی کی زندگی سے آشنا کرے لیکن مجھے خوشی ہے کہ افغانستان کو ایک ایسا مرد مل گیا ہے جس کا وہ عرصہ سے انتظار کر رہا تھا۔ مجھے یقین ہے کہ اعلیحضرت نادر شاہ کی شخصیت ایجاد کار کو اسی لئے پیدا کیا گیا ہے کہ افغانستان کو ایشیا میں ایک نئی قوم بنا کر دنیا سے تعارف کرائیں۔ اس وطن کے نوجوانوں کو چاہئے کہ اس بزرگ رہنما کو اپنی تعلیم و تربیت کا معلم سمجھیں کیونکہ ان کی تمام زندگی ایثار، اخلاص اور اپنے ملک کے ساتھ صداقت اور اسلام کے ساتھ عشق و محبت سے لبریز ہے''۔

۱۶ — یہ غزل ''فتنہ و عطرفتنہ'' لکھنؤ بابت ۱۲ اکتوبر ۱۹۰۳ء جلد نمبر ۱ شمارہ نمبر ۲۵ سے منقول ہے۔ مطلع اور مقطع میں نادر سے مراد میر نادر علی کاکوروی اور نیرنگ سے میر غلام بھیک نیرنگ ہیں۔ ان دونوں حضرات سے اقبال کے دوستانہ تعلقات و مراسم تھے۔

پاس والوں کو تو آخر دیکھنا ہی تھا مجھے
نادر کاکوروی نے دور سے دیکھا مجھے

اے حباب بحر اے پروردۂ داماں سوچ
کچھ پتہ ملتا ہے تجھ سے اپنی ہستی کا مجھے

کیا کروں اے دل چمن آرائے عالم کا گلہ
ضبط کی طاقت نہ دی بخشا لب گویا مجھے

دل میں جو آتا ہے کہدوں گا کہ میں مجبور ہوں
کوئی سمجھے یا نہ سمجھے کچھ نہیں پرواہ مجھے

کھل گئی چشم تماشا اپنی جس دم اے کلیم
طور ہر ذرے کے دامن میں نظر آیا مجھے

تہر کر دینا نہ اے صیاد مجھ کو چھوڑ کر
ہوگیا ہے قید سے کچھ پیار سا پیدا مجھے

کس قدر تاریک تھی یا رب مری صبح نمود
آہ اس ظلمت نے مجھ سے بھی چھپا رکھا مجھے

حال دل کس سے کہوں اے لذت افشائے راز
ایک بھی اس دیس میں محرم نہیں مانا مجھے

رھتے ھیں بیدرد میری چشم تر ہر خندہ زن
اے دل درد آشنا تو نے کیا رسوا مجھے

یوں بگڑنا میری خود بینی پہ اب زیبا نہیں
اپنی صورت پر کیا تھا تو نے کیوں پیدا مجھے

تر چلی آتی ھے کچھ صبح ازل سے میری آنکھ
جب سے روتا ھوں کہ جب آتا نہ تھا رونا مجھے

یاد دنیا کی کہاں جاتی ھے اے اھل عدم
ھاں یونہی سا یاد ھے کچھ اپنا مر جانا مجھے

ھے بسیرا اک نئی ڈالی پہ مدت سے مگر
یاد آتا ھے پرانا آشیاں اپنا مجھے

موت یہ میری نہیں، میری اجل کی موت ھے
کیوں ڈروں اس سے کہ مر کر پھر نہیں مرنا مجھے

نادر و نیرنگ ھیں اقبال میرے ھم سفر
ھے اسی تثلیث فی التوحید کا سودا مجھے

۱۷ — یہ شعر علم مجلسی حصہ سوم ب صفحہ ۳۰ مرتبہ عزیز الرحمن منشی، لال قلعہ، میں علامہ اقبال سے منسوب کیا گیا ھے :

''یہ مانا قصہ' غم سے تمہارے جی بہلتا ھے
سنائیں تم کو اپنے درد دل کی داستاں کبتک،،

۱۸ — یہ نظم جس کا عنوان ''میں اور میری قوم،، ھے مذکورہ کتاب ''علم مجلسی،، کے حصہ ششم صفحہ نمبر ۴۱ (مطبوعہ دسمبر ۱۹۳۰ بار اول) پر علامہ اقبال کے نام سے درج ھے ۔ متذکرہ بالا شعر جو اسی کتاب کے ایک دوسرے حصہ سے منقول ھے نیز یہ نظم دونوں علامہ اقبال کی ابتدائی کوشش معلوم ھوتی ھیں : —

ھو چکا اے قوم تیرا آشیاں برباد اب
زندگی کا دم ھے زیر دامن صیاد اب

اے میری قوم ناز میں تیرے اٹھاؤں گا
گل میں ھزار کھاؤں گا اور گل کھلاؤں گا

کب تک نہ دیگی نالۂ بلبل کا کچھ جواب
اے گلبدن فسانہ خزاں کا سناؤں گا

ہے تجھ میں خوئے شمع تو پروانہ بن کر میں
جلنے کو جل بجھوں گا یہ جوہر دکھاؤں گا

دیکھوں گا کیسے نیند سے تو جاگتا نہیں
خوب آج گد گداؤں گا پاؤں دباؤں گا

تیرا لہو سفید جو شیریں ادا ہوا
میں جوئے شیر کوہکنی کرکے لاؤں گا

جاگی نہ تو تو صور سرافیل کی طرح
نالوں سے اپنے شورش محشر مچاؤں گا

ثابت قدم ہوں مجھ کو قسم رب پاک کی
چیروں گا کوہ و دشت بیاباں ہلاؤں گا

ٹیکا سمجھ کے میں ترے بخت سیاہ کو
عین الکمال برزخ دنیا دکھاؤں گا

عاشق کی زندگی ہے خط و خال دیکھنا
اور میری زندگی ترا اقبال دیکھنا

۹۱ — یہ فارسی غزل رسالہ ''تمدن،، دھلی کی اولین اشاعت اپریل ۱۱ء میں 'قند پارسی' کے زیر عنوان صفحہ نمبر ۸۸ پر شائع ہوئی ہے۔ یہ رسالہ شیخ محمد اکرام اور راشد الخیری کی باہمی کوششوں سے جاری ہوا تھا۔ اس غزل کے صرف پہلے، دوسرے، پانچویں، ساتویں اور نویں شعر کو علامہ اقبال نے پیام مشرق کی ترتیب میں شریک کیا ہے۔ غزل سے پہلے تمہیداً مرزا محمد سعید ایم اے کی یہ عبارت بھی شائع ہوئی ہے :

''حضرت اقبال کے اردو کلام سے ایک زمانہ مستفید ہوچکا ہے لیکن یہ امر نسبتاً کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ جناب موصوف فارسی کلام پر بھی کماحقہ قدرت رکھتے ہیں۔ اس صنف میں ان کے لطیف زبان اور حسن بیان کا ذیل کی غزل سے اندازہ ہو سکتا ہے جسے تیمناً درج کرتے ہیں۔ ان کی طبع نیساں کا یہ ترشح امید دلاتا ہے کہ تمدن کی کشت مضامین آئندہ بھی ان کے ترشحات قلم سے سیراب ہوتی رہے گی۔ اردو اور فارسی کا ایسا اچولی دامن کا ساتھ ہے کہ فارسی غزلیات کا اردو رسائل میں شائع ہونا کسی طرح بھی نا موزوں نہیں اور ہم امید کرتے ہیں کہ ''تمدن،، آئندہ بھی صاحب کمال

شعرا کے فارسی کلام کا نمونہ وقتاً فوقتاً پیشکش ناظرین کرتا رہے گا۔

''تمدن،، میں شائع شدہ غزل میں کتابت کی چند اغلاط راہ پا گئی تھیں ان کی یہاں تصحیح کردی گئی ہے :

''آشنا ہر خار را از قصۂ ما ساختی
در بیابان جنوں بردی و رسوا ساختی

جرم ما از دانۂ تقصیر او از سجدۂ
نے بآں بےچارہ می سازی نہ باما ساختی

اے خنک روزی کہ فرمان پریشانی دہی
مشتے خاکی را کہ حشر آرزو ہا ساختی

جرم امروزاست خال چہرۂ فردائے حشر
آفتاب ایں سحر از ظلمت ما ساختی

اینچہ افسون وینچہ نیرنگ است ایحسن غیور
دیدہ بخشیدی و محروم تماشا ساختی

طرح نوافگن کہ ماجدت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانۂ امروز وفردا ساختی

اے سرت گردم چہ پنداری کہ ما نشناختیم
چاک داماں خود از دست زلیخا ساختی

پرتو حسن تومی افتد بروں مانند رنگ
صورت مے پردہ از دیوار مینا ساختی

برلب اقبال مہر خاموشی زیبا نبود
چوں دل وارفتہ اش را نغمہ پیرا ساختی

۲۰ — یہ تین شعر ماہنامہ 'نورجہاں، امرتسر نومبر ۲۵ء سے نقل کئے جاتے ہیں رسالے میں ان اشعار کا عنوان اور تمہیدی سطور مندرجہ ذیل تھیں :

''چشمہ زار زندگی

حضرت اقبال کا تازہ ترین کلام

یہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ حضرت علامہ اقبال کا تازہ ترین کلام جس میں عورت کی اہمیت اور پردہ کی ضرورت پر ایک لطیف انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے سب سے اول 'نورجہان، میں شائع کرنے کیلئے ہمیں مرحمت کیا گیا ہے ہم اس کرم فرمائی کے لئے علامہ ممدوح کے ممنون ہیں اور مزید توجہات کے متوقع ،،

اشعار کے بعد لکھا ہے :

''مرسلہ محمد حسین زر افشاں لاہور،،

''تاب زن مثل گہر برخویشتن پیچیدہ بہ
چشمہ زار زندگانی از نظر پوشیدہ بہ

زندگی بحر پر آشوب است و زن پایاب اوست
موج و گردابش نگر پایاب او نادیده به
آشکار آئی ز سر آفرینش دوری است
زانکه حفظ جوهر هر خالق از مستوری است

۲۱ — یہ شعر ''زمانہ،، کانپور دسمبر ۱۹۲۵ء قومی نمبر میں پیغام کے طور پر شائع ہوا ہے اور ایڈیٹر نے مندرجہ ذیل صراحت بھی کی ہے :

''ایڈیٹر زمانے کی استدعا پر اقبال نے بھی ایک شعر خاص طور پر عنایت فرمایا ہے،، ۔

نہ کنم دگر نگاہے بہ رہے کہ طے نمودم
بہ سراغ صبح فردا روش زمانہ دارم

۲۲ — یہ قطعہ پروفیسر محمد حبیب (سابق صدر شعبہ سیاسیات و تاریخ، مسلم یونیورسٹی علیگڈھ) اور حسن عابد جعفری کے ماھنامے ''شمع،، آگرہ کی اشاعت جنوری ۱۹۲۶ء میں سر ورق کے بعد پہلے صفحہ (آغاز رسالہ) پر شائع ہوا تھا ۔

''عقل ہم عشق است و از ذوق نگہ بیگانہ نیست
لیکن آں بیچارہ را آہ جرأت زندانہ نیست
ہر زماں یک تازہ جولاں گہ می خواہم ازو
تا جنوں فرسای من گوید دگر ویرانہ نیست،،

۲۳ — یہ اشعار پہلی بار روزنامہ ''انقلاب،، لاھور کے سالگرہ عید نمبر میں بعنوان ''مے خانہ،، اشاعت پذیر ہوئے تھے چونکہ اس شمارہ پر کوئی واضح تاریخ درج نہیں تھی اس لئے میں نے مولانا غلام رسول مہر صاحب مدیر انقلاب کی توجہ دلائی ۔ موصوف نے از راہ عنایت جو گرامی نامہ میرے عریضے کے جواب میں ارسال فرمایا اس کا ضروری حصہ درج کیا جاتا ہے :

''...... اتنا یاد ہے کہ پہلا سالگرہ نمبر ٹھیک ایک سال بعد ۳ اپریل ۱۹۲۸ء کو شائع ہوا تھا اس طرح متواتر تین یا چار سالگرہ نمبر چھپے......،،

مذکورہ نمبر کے اداریے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ یہ شمارہ پہلی سالگرہ پر شائع ہوا ہے ۔ اسی طرح اس شمارہ کی تاریخ اشاعت ۳ اپریل

۸ ۲۰ء قرار پائے گی۔

''مئی مغانہ کہ بر عاقلاں شکست آورد مرا بروں ز طلسم بلند و پست آورد
اگرچہ تیرہ نہادیم و سست بنیادیم فروغ ماست کہ بر مہرومہ شکست آورد
مرید ساقیٔ رومم کہ فیض او عام است مرا بمیکدہ ھشیار برد و مست آورد
سخن بگوئی ز بسیار دانی اقبال
ز نغمہ ایست کہ یک شہر دل بدست آورد،،

۴۲ — یہ تحریر گویا مشہور دوا 'دل روز' کا اشتہار ھے جو مختلف رسائل میں شائع ھوتا رھا ھے اور علامہ اقبال کے مصرع —'عرقش بہ ز مرھم کافور' کی شان نزول بتاتا ھے۔ یہاں یہ سطریں مجلہ دوریش، لاھور صفحہ نمبر ۳۲ سے نقل کی گئی ھیں۔ گرامی کے قیام لاھور کا ذکر علامہ کے اکثر خطوط میں آیا ھے لیکن یہ مختلف سنین و ایام میں ھے۔ نہیں کہا جا سکتا کہ دل روز سے شفایابی اور ان مصرعوں کی تاریخ نزول کیا ھے۔

''ھندوستان کے مشہور فارسی گو شاعر مولانا گرامی مرحوم ناسور میں مبتلا تھے۔ لدھیانہ میں سول سرجن نے آپریشن کیا۔ چند ماہ کے بعد وہ ناسور پھر نمودار ھوگیا۔ حیدرآباد دکن میں کئی ایک بالغ نظر ڈاکٹروں نے علاج کیا وہ ناسور نہ گیا۔ آخرکار لاھور میں گرامی، ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ایم اے بیرسٹر کے مہمان تھے۔ ناسور کی تکلیف میں سخت مبتلا تھے۔ شیخ طاھر الدین نے عرق 'دل روز' دیا۔ لاھور میں وھی عرق گرامی استعمال کرتے رھے دو ھفتے میں وہ ناسور معدوم ھوگیا گویا کبھی تھا ھی نہیں۔ میاں طاھر نے مسیحائی کی۔ گرامی نے ایک مصرع طاھر صاحب کی نذر کیا :

اطہرم کرد طاھر از ناسور

ترجمان حقیقت نے مصرع ثانی لگا دیا :

عرقش بہ ز مرھم کافور،،

۴۵ — یہ رباعی ماھنامہ ''طلوع اسلام،، دھلی کی اشاعت اکتوبر ۳۸ء میں صفحہ نمبر ۳ پر شائع ھوئی تھی۔ مذکورہ رسالے میں عنوان اس طرح

قائم کیا گیا تھا :

''گہرہائے نایاب

حضرت علامہ اقبال کی غیر مطبوعہ رباعی،،

''بمنزل کوش مانند مہ نو
دریں نیلی فضا ہردم فزوں شو
مقام خویش اگر یابی دریں دیر
بحق دل بند و راہ مصطفیٰ رو،،

وحدت الوجود اور فلسفۂ خودی*

ڈاکٹر ابو سعید نور الدین

یہ ایک افسوسناک واقعہ ہے کہ بعض شارحین اقبال شاعر مشرق علامہ اقبال کے فلسفہ اور خیالات کی ایسی توضیحات کر رہے ہیں، جن سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ گویا علامہ اقبال بھی عقیدۂ وحدت الوجود کے حامی تھے۔ حالانکہ حقیقت اسکے بالکل برعکس ہے۔ خودی کا تصور جو علامہ اقبال نے پیش کیا ہے وحدت الوجود کے معروف اور اصطلاحی تصور کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔ مجھے امید ہے کہ سطور ذیل سے قارئین پر یہ حقیقت آسانی سے منکشف ہو جائیگی۔

(۲)

''خودی،، خود علامہ اقبال کے الفاظ میں ایک ''وحدت وجدانی یا شعور کا وہ روشن نقطہ ہے، جس سے تمام انسانی تخیلات مستنیر ہوتے ہیں،،۔ یہ ایک لازوال حقیقت ہے، جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ انسان کے اندر ایک قوت خاموش ہے جو عمل کے لئے بیتاب ہے :

قوت خاموش و بیتاب عمل　　از عمل پابند اسباب عمل

اس کا مقام انسان کے دل کے اندر ہے :

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے　　فلک جسطرح آنکھ کے تل میں ہے

''خودی،، کا لفظ مستند لغتوں میں حسب ذیل معنی میں آیا ہے :

۱— فرہنگ انند راج : انانیت و خود پرستی و خویشتن پرستی۔

۲— نور اللغات : (انانیت۔ خود پرستی) (الف) خود مختاری، خود سری، خود رائی — (ب) خود غرضی — (ج) غرور، نخوت۔ تکبر۔

۳— 1 Selfishness, 2 Conceit, 3 Egotism: STEINGASS

ادبیات فارسی و اردو میں ''خودی،، کا لفظ عموماً غرور، نخوت، تکبر کے معنوں

* اس مضمون کا بیشتر حصہ میری کتاب علامہ اقبال اور تصوف سے ماخوذ ہے۔

میں استعمال ہوا ہے۔ چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

مولانا جلال الدین رومی رح کا شعر ہے :

پس خودی را سر ببر با ذوالفقار بیخودی شو فانی و درویش وار

فخر الدین رازی کہتے ہیں :

اول اینست و آخرش دانی چیست خود راز خودیٔ خود بپرداختن است

مولانا جامی کوسنئیے :

چو تیغ تہمت و تیر جفا خورم ز حسود بشست ترک خودی به نیستی سپرم

اردو کے مشہور شاعر سودا کا ایک شعر ہے :

ہائے پہنچا نہ گیا قید خودی سے اس تک
اپنے ہی دام سے چھٹنا مجھے دشوار ہوا

لسان العصر اکبر الہ آبادی نغمہ زن ہیں :

کہہ دیا میں نے کہ ہوں اور یہ نہیں سمجھا کہ کیا
اس خودی کا حشر کیا ہوتا ہے، دیکھا چاہئے

مٹا دو رنگ وحدت میں خودی کا رنگ اے اکبر
اگر ثابت کیا چاہو تم اپنا معتبر ہونا

ترک خودی سے مائل پندار ہو گئے آزاد ہوتے ہوتے گرفتار ہو گئے

اوپر فارسی اور اردو شعراء کے جو چند اشعار پیش کئے گئے، ان میں ''خودی،، کا لفظ مثبت کی بجائے منفی معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔ ان میں ''مدح،، نہیں بلکہ ''ذم،، کا پہلو اجاگر ہے۔ اس لئے جہاں تک ہوسکے، خودی کو مٹانا اور اس سے گریز کرنا ہی اولیٰ تصور کیا گیا۔

البتہ مولانا جلال الدین رومی رح نے اپنی شہرۂ آفاق مثنوی میں لفظ ''خودی،، کو مذکورۂ بالا عام معنوں سے ہٹ کر بھی استعمال کیا ہے۔ انہوں نے اس لفظ سے انانیت، خود پرستی، غرور، نخوت، تکبر، خود سری

و خود رائی کے علاوہ عرفان نفس، ھوشیاری اور خود داری کا مفہوم بھی لیا ہے ۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :

با خودی تو لیک مجنوں بیخود است، در طریق عشق بیداری بد است

با خودی بابے خودی دو چار زد بیخود اندر دیدۂ خود خار زد

می گریزند از خودی در بیخودی یا بمستی یا بشغل ای مہتدی

یہ تو رہا لفظ ''خودی،، کا استعمال ۔ مولانا رومی رح کے ہاں معنوی طور پر بھی ''خودی،، کا تصور پایا جاتا ہے ۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے، وہ خود شناسی اور خود داری کو خاصی اہمیت دیتے ہیں ۔ ملاحظہ ہو :

صد ھزاران فصل داند از علوم جان خود را می نداند آن ظلوم
داند او خاصیت ھر جوھرے در بیان جوھر خود چون خرے
قیمت ھرکالہ می دانی کہ چیست قیمت خود را ندانی زا حمقیست

مولانا رومی رح کے ہاں ''خودی،، کا یہی مثبت مفہوم تھا، جس سے علامہ اقبال نے اپنے خاص فلسفۂ حیات کا دیا جلایا اور پورے عالم کو روشن کرنے کی کوشش کی ۔ اسی بنا پر وہ مولانا رومی رح کو اپنا پیر و مرشد اور روحانی پیشوا مانتے ہیں ۔ اور اپنے کلام میں بار بار نہایت عقیدت مندانہ طور پر اقرار کرتے ہیں کہ میں نے مولانا رومی سے بہت فیض حاصل کیا ہے ۔ چنانچہ ''اسرار خودی،، میں ''خودی،، کا نظریہ پیش کرنے سے پہلے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

باز بر خوانم ز فیض پیر روم دفتر سربستہ اسرار علوم
جان او از شعلہ ھا سرمایہ دار من فروغ یک نفس مثل شرار

لیکن مولانا رومی رح کے ہاں ''خودی،، کا یہ مفہوم اس قدر عام نہ تھا ۔ اس لئے کہ ان کا عام میلان وحدت الوجود کی طرف تھا ۔ اور وہ ''خودی،، کے مقابلہ میں ''بیخودی،، ھی کی دنیا کو زیادہ ترجیح دیتے تھے ۔ پھر بھی ان جیسی عظیم شخصیت ''خودی،، کی اس زندہ حقیقت سے کب بے نیاز رہ سکتی تھی ۔ چنانچہ ان کی مثنوی میں، جس کو ''قرآن در زبان پہلوی،، کہا جاتا ہے، صدھا جواھر پاروں کے ساتھ ''خودی،، کا وہ جدید مفہوم بھی پایا جاتا ہے، جس کے علامہ اقبال علمبردار ہیں ۔ یوں کہئے کہ انہوں نے ''نشان راہ،،

بتا کر ''خودی،، کی اس زندہ مگر گمشدہ حقیقت کو بے نقاب کرکے درجہٗ کمال تک پہنچانے کا فرض اپنے روحانی مرید علامہ اقبال کے ذمہ چھوڑا۔

فلسفہٗ خودی کی تبلیغ و توضیح علامہ اقبال کا خاص مشن تھی۔ اس کے صحیح مفہوم کو دنیا میں بین طور پر پیش کرنے کے لئے انہوں نے اپنی تمام تر قوتیں صرف کر دیں۔ انہوں نے اپنے کلام اور نگارشات میں ''خودی،، کے عنوان پر مختلف پیرایہ میں اس قدر پر زور بحث کی ہے کہ یہ نظریہ خاص ان ھی کا ھوکر رہ گیا ہے۔ ان کی ساری تعلیمات کا محور گویا یہی ایک نظریہ ہے۔

چونکہ لفظ ''خودی،، کے مروجہ معنوں کے پیش نظر، جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے، لوگوں کو غلط فہمی ھو سکتی تھی، چنانچہ بعض کو ہوئی بھی، اور اب تک ھو رہی ہے۔ اس لئے علامہ اقبال نے خود یہ واضح کر دیا کہ اس لفظ سے ان کی مراد غرور و نخوت نہیں ہے، بلکہ اس کا واحد مقصد وہ عرفان نفس و خود شناسی ہے، جس کی بدولت انسان اپنی حقیقی قدر و قیمت پہچان سکتا ہے، اور اس کو خدا تعالیٰ کی عطا کی ہوئی نیابت الٰہیہ اور کھوئی ہوئی عظمت و شوکت مل سکتی ہے۔

علامہ اقبال ''اسرار خودی،، کے پہلے ایڈیشن کے دیباچہ میں رقمطراز ھیں :

> ''ھاں، لفظ ''خودی،، کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی ''غرور،، استعمال نہیں کیا گیا، جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے،،۔

نیز قاضی نذیر احمد کو ۱۲ مئی ۱۹۳۷ء کو ایک خط میں لکھتے ھیں :

> ''اسرار خودی اور رموز بیخودی کا موضوع یہی مسئلہ خودی ہے۔ ان کتابوں کے پڑھنے سے آپ کو اطمینان ھو جائے گا، اگر ان دونوں میں یا (میری) کسی اور کتاب میں آپ کو کوئی ایسا شعر ملے، جس میں خودی کا مفہوم تکبر یا نخوت لیا گیا ھو، تو اس سے مجھے آگاہ کیجیئے گا،،۔

مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ عیاں ہوتا ہے، علامہ اقبال نے لفظ ''خودی،، کو اپنے کلام میں کہیں بھی ''غرور و تکبر،، کے معنوں میں استعمال نہیں کیا ہے ۔ اسی بنا پر وہ ایک دوسرے مقام پر کہتے ہیں :

''خودی کی شوخی و تندی میں کبر و ناز نہیں
جو ناز ہو بھی تو بے لذت نیاز نہیں،، ۔

اس بات کو اسرار و رموز میں ایک دوسرے پیرایہ میں بیان کرتے ہیں :
خویش دار و خویش باز و خویش ساز ناز ہا می پرورد اندر نیاز

(۳)

علامہ اقبال کے نزدیک حیات سر بسر انفرادی ہے ۔ بقول ان کے حیات کلی کے نام سے کوئی حیات نہیں ہے ۔ خدا تعالیٰ بھی ایک فرد ہے، البتہ وہ یکتا ترین فرد ہے ۔ یہ کائنات افراد کی ایک انجمن ہے ۔ یہ کائنات ازل سے کوئی تکمیل شدہ چیز نہیں، بلکہ آہستہ آہستہ درجہ کمال تک پہنچنے کی طرف جا رہی ہے ۔

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

علامہ اقبال کے عقیدہ میں کائنات کو درجہ کمال تک پہنچانے کے کام میں انسان بھی ایک حد تک خدا تعالیٰ کے ساتھ شریک کار ہے ۔ اس کا ثبوت خود خدا تعالیٰ کا کلام ہے : فتبارک اللہ احسن الخالقین (پس بڑی برکت والا ہے اللہ، جو دوسرے خالقین میں سے احسن ہے)۔ علامہ اقبال کہتے ہیں، اس سے خدا تعالیٰ کے علاوہ دوسرے خالقین کا امکان پایا جاتا ہے، اگرچہ وہ بہت ہی کم درجہ کے کیوں نہ ہوں، اور خدا تعالیٰ، جو احسن الخالقین ہے، اس کے وہ محتاج ہی کیوں نہ رہیں ۔ اس لطیف نکتہ کو ''پیام مشرق،، کی ایک نظم بعنوان ''محاورہ ما بین خدا و انسان،، میں نہایت دلپذیر انداز میں پیش کرکے انسانی خودی کے اوصاف کو اس طرح بیان کیا گیا ہے :

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اس لئے انسان کا اخلاق اور مذہبی نصب العین نفیٔ خودی نہیں، بلکہ اثبات خودی ہے ۔ اس کی حیثیت اس قطرۂ بے مایہ کی طرح نہیں ہے، جو دریا میں جا کر فنا ہو جائے، اور اپنی ہستی کو گم کردے، بلکہ اس کی کیفیت اس قطرہ کی سی ہے، جو دریا میں جا کر گوہر بنے ۔ اس لئے انسان کو چاہیئے کہ تخلقوا باخلاق اللہ (اپنے آپ کو صفات الٰہیہ سے متصف کرو) پر عمل کرکے خدائے یکتا سے زیادہ سے زیادہ قربت حاصل کرے ۔ وہ اپنے اس عمل میں اس فرد یکتا سے جس قدر زیادہ قریب ہوتا جائے گا، اسی نسبت سے وہ جہاں میں بیگانہ و یکتا بنتا جائے گا :

اتر گیا جو ترے دل میں لاشریک لہ　　　رہے گا تو ھی جہاں میں یگانہ و یکتا

خودی علامہ اقبال کے نزدیک ایک ایسی قوت ہے، جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے ۔ چونکہ خالق اور مخلوق میں مغایرت ہے، مخلوق اپنی ہستی کو فنا کرکے بھی خالق سے متحد نہیں ہوسکتا ۔ معرفت خدا وندی کی خاطر اگر یہ طریقہ اختیار بھی کیا جائے کہ عارف اپنے آپ کو معروف کی ذات میں گم کردے، تو بھی حقیقت میں عارف و معروف میں فرق باقی رہتا ہے ۔ اور یہی فرق علامہ اقبال کے نزدیک مستحسن ہے :

فراق عارف و معروف خیر است　　　خودی را زندگی ایجاد غیر است

(۳)

علامہ اقبال کا نظریۂ ''خودی،، اصل میں فلسفۂ ''وحدت الوجود،، کے رد عمل کے طور پر وجود میں آیا ہے ۔ ''وحدت الوجود،، کا تعلق اسلامی تصوف سے ہے ۔ اس لحاظ سے کہ اس کو خاص طور پر صوفیائے کبار نے پیش کیا ہے ۔ ورنہ یہ ایک خالص فلسفیانہ مسئلہ ہے ۔ اگرچہ فلسفہ اور تصوف کے درمیان کوئی حد فاصل قائم نہیں کی جا سکتی، لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق اتنا تصوف سے نہیں، جتنا کہ فلسفہ سے ہے ۔ درحقیقت یہ ایک ما بعد الطبیعیاتی مسئلہ ہے، جس کو زمانہ، ماحول اور حالات نے زبردستی تصوف سے لا کر ملا دیا ہے، اور خود تصوف کو جو کہ ایک عملی چیز ہے۔ پیچیدہ اور عسیر الفہم علمی مسئلہ بنا دیا ہے ۔

اسلامی تصوف میں ''وحدت الوجود،، کا فلسفہ ''نو افلاطونیت،، سے داخل ہوا ہے ۔ فلسفۂ ''نو افلاطونیت،، قدیم یونانی فلسفی افلاطون (م ۳۴۷ ق م)

کے افکار و خیالات کی شرح و تفسیر میں تیسری صدی عیسوی میں ایک مستقل اسکول کی شکل میں وجود میں آیا ۔ چونکہ ''وحدت الوجود،، کا منبع و ماخذ فلسفہ ''نو افلاطونیت،، ہے، اسلئے ضروری ہے، اس کے حسب ذیل خاص خاص اصول بیان کئے جائیں :

۱- ''وجود،، دراصل ''واحد،، ہے، اور وہی ''وجود واحد،، دیگر جملہ موجودات کا منبع ہے ۔ تمام کائنات بطریق تجلی اسی ''وجود واحد،، سے نکلی ہے، اور اس کا انجام کار لوٹ کر اسی ''وجود واحد،، میں محو ہو جانا ہے ۔ گویا اس ''وجود واحد،، کے سوا کائنات میں جو کچھ بھی ''موجود،، ہے، وہ صرف اس ''وجود واحد،، کی ''نمود،، ہے ۔ وہ خود کوئی مستقل وجود نہیں رکھتا ۔

۲- خدا تعالیٰ عین کائنات ہے ۔ یعنی خدا تعالیٰ خود ہی کائنات ہے ۔ گویا حقیقت میں ''خدا،، اور ''کائنات،، ایک ہی ہیں ۔ خدا کو کسی صفت سے متصف نہیں کیا جا سکتا ۔ خدا کے لئے ہر تعبیر از قبیل ''وجود،، ، ''موجود،، ''جوہر،، و ''حیات،، ناقص ہے ۔ وہ ان تمام صفات اور تعبیرات سے منزہ ہے ۔ اس کو کسی طرح بھی تصور میں نہیں لایا جا سکتا ۔ وہ ہر توصیف و تعبیر سے بالا ہے ۔

۳- ''خدا،، کے بارے میں ''فکر،، کو عمل میں نہیں لایا جا سکتا ۔ اس لئے کہ ''فکر،، دو چیزوں کی مستلزم ہے، فکر کرنے والا اور 'وہ چیز جس پر فکر کی جائے' ۔ نیز ''فکر،، اس امر کا مستلزم ہے کہ ''فکر کرنے والا،، کسی حالت کا طالب ہو، علاوہ اس حالت کے جو خود اس کے اندر موجود ہے ۔ اور یہ امر ''دوئی،، کا مستلزم ہے، ۔ جو ''خدا،، کی ''وحدانیت،، کے بنیادی عقیدہ کے خلاف ہے ۔

۴- ''خدا،، ''واجب الوجود،، ہے، اور بنفسہ ''کامل،، ہے، اور ہر قسم کے تجزیہ اور تعدد سے بری ہے ۔ وہ جملہ اشیا کو محیط ہے ۔ وہ لا محدود ہے ۔ اس کی طرف ہر نسبت عقیدۂ توحید کے خلاف ہے ۔ اس کی طرف علم و ادراک کی نسبت بھی غلط اور

منافیٔ توحید ہے۔ اس لئے کہ خود اس کے بغیر کسی چیز کا وجود ہی نہیں ہے کہ معلوم و مدرک ہو۔

۵— حس و عقل کے ذریعہ خدا تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس کے لئے ''مشاہدہ،، اور ''ذوق و شوق،، لازمی ہے۔

(۵)

اسلام نے جب رفتہ رفتہ ترقی کی، اور مسلمانوں نے سر زمین عرب سے نکل کر، شام، عراق، ایران، فلسطین، مصر وغیرہ کو فتح کیا۔ تو ان ممالک میں ''نو افلاطونیت،، کے مندرجۂ بالا اصول جاری و ساری تھے۔ عباسیوں کے عہد خلافت (۱۳۲ھ—۶۵۶ھ / ۷۵۰ء—۱۲۵۸ء) خصوصاً المامون (۱۹۸ھ—۲۱۸ھ / ۸۱۳ء—۸۳۳ء) کے زمانہ میں مسلمان علماء اور فلاسفہ نے مختلف یونانی علوم مثلاً طب، ہیئت، جغرافیہ، ما بعد الطبیعیات، الٰہیات، نفسیات، منطق، سیاسیات، اخلاق وغیرہ کو عربی قالب میں ڈھالا۔ ان علوم کے ساتھ انہوں نے فلسفۂ ''نو افلاطونیت،، کو بھی اپنایا۔

الکندی (م — ۲۷۰ھ / ۸۸۳ء) پہلا شخص ہے، جو مسلمانوں میں فلسفی کے نام سے مشہور ہوا۔ وہ افلاطون کا پیرو اور اس کے فلسفہ کا شارح تھا۔ اس کے بعد فلسفۂ افلاطون کے اور بہت سے مفسرین پیدا ہوئے، جن میں الفارابی (۳۳۹ھ / ۹۵۰ء)، ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء) اور ابن سینا (م ۴۲۸ھ / ۱۰۳۷ء) زیادہ مشہور ہیں۔

مسلمان مفکرین میں شیخ محی الدین ابن عربی رحہ (م ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء) پہلے شخص ہیں، جنھوں نے مسئلۂ ''وحدت الوجود،، کو نہایت وضاحت کے ساتھ اسلامی تصوف کے رنگ میں پیش کیا۔ ان کی مساعی سے اس مسئلہ سے متعلق فلسفۂ ''نو افلاطونیت،، کے اصول اسلامی تعلیمات میں اسطرح گھل مل گئے کہ دونوں میں کوئی امتیاز باقی نہ رہا۔ دور ما بعد کے شعراء ادبا اور فلاسفہ نے اس مسئلہ کی ترویج میں نمایاں حصہ لیا۔ اور اس کے اثرات کو ہمہ گیر بنا دیا۔

یہ سب کو معلوم ہے کہ اسلام کی اصلی اور بنیادی تعلیم توحید ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو سب سے پہلے اسی عقیدۂ توحید

کی طرف دعوت دی۔ ایام جاہلیت میں اہل عرب تین سو ساٹھ بتوں کی پرستش کیا کرتے تھے۔ آنحضرت صلعم کی دعوت توحید اسی کثرت کا رد عمل تھی۔ آپ نے لوگوں کو بتایا کہ جن متعدد مصنوعی خداؤں کی تم پرستش کرتے ہو، وہ سب باطل ہیں۔ حقیقی خدا صرف ایک ہے، اور وہی حقیقی پرستش کے لائق ہے۔

لیکن چونکہ فلسفۂ نو افلاطونیت کا نظریۂ ''وحدت الوجود،، اسلام کے عقیدۂ توحید سے مشابہت رکھتا ہے، اس لئے تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں صوفیائے اسلام نے اسے اپنایا، اور اس کو توحید کا باطنی پہلو تصور کرکے اسلامی تصوف کا لازمی جزو قرار دیا۔ انہوں نے اس کی ایک ایسی نئی تاویل کی جو ابتدائے اسلام میں موجود نہ تھی، اور اس کی ایسی ایسی توضیحات و تعبیرات پیش کیں کہ تاریخ تصوف اسلام میں یہ ایک مستقل باب بن گیا۔

اسلامی تصوف کی تاریخ میں وہ پہلے بزرگ، جن کی ذات سے نظریۂ ''وحدت الوجود،، کے خیالات منسوب ہیں، ذوالنون مصری رح (م ۲۴۵ھ / ۸۵۹ء) ہیں۔ ظہور اسلام سے بہت پہلے اسکندریہ میں فلسفۂ نو افلاطونیت اپنی ترقی کے منازل طے کر چکا تھا، اور ذوالنون مصری رح کے عہد تک اس کے اصول وہاں عام طور پر رائج تھے۔ اس لئے قدرتی طور پر وہ بھی اسی فلسفۂ ''نو افلاطونیت،، سے متاثر ہوئے۔ وہ بڑے روشن خیال فلسفی اور کیمیا دان تھے۔ تصوف میں بھی ان کا مرتبہ بہت بلند تھا۔ فلسفۂ نو افلاطونیت کے افکار و خیالات میں سے سب سے زیادہ وہ نظریۂ ''وحدت الوجود،، سے متاثر ہوئے، اور اس کو اسلامی تصوف میں سمویا۔ ان کا ایک قول ہے:

> ''اللہ سے جو محبت کی جاتی ہے، وہ انسان کو انجام کار اس سے متحد کر دیتی ہے۔ انسان ذات خدا وندی میں غرق ہو جاتا ہے۔ اس کی ذات اپنی ذات نہیں رہتی، بلکہ ذات خداوندی کا ایک حصہ بن جاتی ہے۔،،

ایک مناجات میں کہتے ہیں:

> ''خدایا میں جب بھی جانوروں کی بولیاں، درختوں کی سرسراہٹ، پانی کی آواز، چڑیوں کا گانا، تیز و تند ہوا کی سنسناہٹ اور رعد کی

گرج سنتا ہوں، تو ان میں تیرے ہی عدیم المثال اور عدیم النظیر ہونے کا ثبوت پاتا ہوں۔،،

اس قسم کے اقوال سے ''اتحاد،، ''بذات حق،، ، ''استغراق،، اور ''فنا فی اللہ،، کی طرف ان کا میلان پایا جاتا ہے۔ یہ سب اقوال ''وحدت الوجود،، سے تعلق رکھتے ہیں۔

ذوالنون مصری رح کے بعد بایزید بسطامی رح (م ۲۶۱ھ / ۸۷۵ء) کا ذکر آتا ہے، جنہوں نے نظریہ' ''وحدت الوجود،، سے متعلق گونا گوں افکار و خیالات کا اظہار کیا ہے۔ مندرجہ ذیل اقوال ان سے منسوب ہیں :

۱۔ ''ایک بار میں نے اسکی بارگاہ میں مناجات کی، خدایا تجھ تک رسائی کیسے ہوگی ؟ آواز آئی، بایزید، پہلے اپنے آپ کو تین طلاق دے، پھر ہمارا نام لے۔،،

۲۔ ''سانپ کے کینچلی اتارنے کی مانند جب میں بایزید سے نکلا تو دیکھا، عاشق و معشوق دونوں ایک ہی (ذات کے دو جلوے) ہیں۔ کیونکہ توحید کے عالم میں ایک ہی کو دیکھا جا سکتا ہے،،۔

۳۔ سبحانی ما اعظم شانی (تعریف میری ہی ہے، کیا بڑی ہے شان میری)۔ یعنی وہ خدا کی ذات میں اسقدر محو ہوگئے کہ ان کو اپنی ہستی کا احساس ہی باقی نہ رہا۔ اور اپنے آپ کو ہستی' مطلق کا عین پایا۔ اس لئے ان کے منہ سے اس قسم کا قول بیساختہ صادر ہوگیا۔

ان کی بدولت نظریہ' ''وحدت الوجود،، نے اس قدر فروغ پایا کہ شریعت سے متصادم نظر آنے لگا۔ اور ارباب شریعت اس قسم کی باتیں کرنے والوں کو حدود شریعت اور صراط مستقیم سے ہٹتے ہوئے دیکھ کر گمراہ اور کافر قرار دینے لگے۔ تصوف اور شریعت میں اس اختلاف اور تصادم نے آگے چل کر حسین بن منصور حلاج رح (م ۳۰۹ھ / ۹۲۱ء) کے زمانہ میں انتہائی شکل اختیار کی۔ اور انجام کار ان کو نہایت دردناک صورت میں دار پر جان دینا پڑی۔

تاریخ تصوف اسلام میں منصور حلاج رح کا واقعہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔

ان کا شمار تبع تابعین میں ہوتا ہے ۔ توحید کے سلسلہ میں ان کا مسلک بھی ''وحدت الوجود،، تھا یعنی وہ بھی بزعم خود اپنی ذات یا خودی کو ذات الٰہی میں فنا کرکے اسی کا ایک حصہ یا جز بن گئے تھے ۔ وہ کہتے ہیں :

''جو شخص طاعت میں اپنے نفس کو پختہ کر لیتا ہے، اپنے دل کو اعمال و اشغال صالحہ کا خوگر بنا لیتا ہے، ترک لذات کا عادی ہو جاتا ہے، شہوات اور خواہشات نفسانی پر اقتدار حاصل کر لیتا ہے، وہ مقام مقربین تک پہنچ جاتا ہے ۔ پھر جب اس کے نفس کا تزکیہ زیادہ ہو جاتا ہے تو بشریت کے حدود سے گزر جاتا ہے، اور جب اس میں بشریت کا شائبہ نہیں رہتا، تو وہ اللہ تعالیٰ کی روح پاک میں تحلیل ہو جاتا ہے، پھر وہ مطیع سے مطاع بن جاتا ہے ۔ یعنی وہ روحانیت کی اس منزل پر ارتقا کر جاتا ہے، جہاں وہ کسی کی اطاعت نہیں کرتا۔ بلکہ لوگ اس کی اطاعت کرنے لگتے ہیں ۔ پھر وہ جس چیز کا ارادہ کرتا ہے ، وہی واقع ہوتی ہے، جو پہلے سے مشیت الٰہی بن چکی ہوتی ہے ۔ پھر اس کا کوئی قول اور کوئی فعل اس کا نہیں رہتا، بلکہ خدا کا قول و فعل بن جاتا ہے ۔،،

منصور حلاج رح نے جب مذکورہ بالا خیالات کا اظہار کیا، تو شریعت سے ان کا تصادم لازمی اور لابدی تھا ۔ چنانچہ واقعتاً ایسا ہی ہوا ۔ اہل شریعت نے ان پر کفر و الحاد کا فتویٰ لگایا، اور اتحاد بذات حق اور حلول کے قائل ہونے کی بنا پر زندیق کا خطاب دیا ۔ اس جرم میں فقہا نے بالاتفاق ان کے لئے سزائے موت کا فتویٰ دیا، اور ۱۸ ذی قعدہ ۳۰۹ھ / ۹۲۱ء کو ان کو سولی پر چڑھا کر ان کی زندگی کا خاتمہ کر دیا گیا ۔

(۶)

تاہم اس دور تک اسلامی تصوف میں نظریۂ ''وحدت الوجود،، کو اتنی اہمیت حاصل نہیں ہوئی تھی، بلکہ ابھی تک وہ ابتدائی حالت ہی میں تھا ۔ شیخ محی الدین ابن عربی رح (م ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء) پہلے شخص ہیں، جنہوں نے اس مسئلہ کو نہایت وضاحت کے ساتھ اسلامی تصوف کے رنگ میں پیش کیا ۔ ان کی کوششوں سے اس مسئلہ سے متعلق فلسفۂ نو افلاطونیت کے اصول اسلام میں داخل ہوئے ۔ وہ ایک کثیر التصانیف بزرگ تھے ۔ ''فتوحات مکیہ،، اور ''فصوص الحکم،، ان کی مشہور تصنیفات میں سے ہیں ۔

موخر الذکر کتاب میں انہوں نے ''وحدت الوجود،، پر مفصل بحث کی ہے۔

توحید کے بارے میں ان کا عقیدہ یہ ہے :

''وجود واحد ہے، اور مخلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے۔
حقیقت کے اعتبار سے خالق اور مخلوق میں کوئی فرق نہیں ہے۔
جو شخص خالق اور مخلوق کے وجود میں امتیاز کا قائل ہے،
وہ اس حقیقت کے ادراک سے نا آشنائے محض ہے،،۔

ان کے نزدیک ''عالم،، اور ''خدا،، کی نسبت ''عینیت،، کی نسبت ہے۔ اس ''عینیت،، کا اثبات یا تو وہ وجود عالم کی نفی سے کرتے ہیں، یا خدا کے اثبات سے۔ پہلی صورت میں وہ کہتے ہیں : ''عالم کا وجود محض برائے نام، وھمی اور غیر حقیقی ہے۔ وہ خارج میں معدوم ہے،،۔ ان کا قول ہے : الاعیان ما شمت رائحة الوجود (اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی)۔ دوسری صورت میں وہ کہتے ہیں : ''عالم ھی خدا ہے۔ یہ اسی ذات واحد کی تجلی ہے، جس میں اس وحدت نے اپنے آپ کو نمودار کیا۔ ان تجلیات میں وحدت کلی طور پر گم ہو جاتی ہے۔ ان تجلیات کے ماوراء وحدت کا الگ اور کوئی وجود نہیں۔ ان کا قول ہے : ما بعد ھذا الا العدم المحض (ان تجلیات کے ماوراء عدم محض کے علاوہ اور کچھ نہیں)۔ اسلئے سالک کیلئے اس عالم سے ماوراء خدا کی جستجو بے کار ہے،،۔

محی الدین ابن عربی رح اس بات پر غایت اذعان و ایقان کے ساتھ مصر ھیں کہ ''وحدت الوجود،، ھی دراصل اسلام کی حقیقت ہے۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں انہوں نے قرآن اور حدیث سے متعدد دلائل و شواھد پیش کئے۔ وہ کہتے ھیں : ونحن اقرب الیہ من حبل الورید (اور ھم اسکی شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ھیں) سے مراد اسکے سوا کچھ نہیں کہ خدا خود بندہ کے اعضا و جوارح ہے۔ نیز حدیث شریف میں آیا ہے : خلق الآدم علی صورتہ (آدم کو اپنی ھی صورت پر پیدا کیا)۔ ان کے نزدیک اس کے معنی یہ ھیں کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ھیں۔ درحقیقت یہ اس کی صفات ھیں، جن کا ظہور انسان میں ھوا ہے۔ اس لحاظ سے انسان گویا صفات الہیہ کا مجسمہ ہے۔

(۷)

''وحدت الوجود،، سے متعلق شیخ محی الدین ابن عربی رح کے مندرجۂ بالا

خیالات نے ان کے ہم عصر اور زمانہ' مابعد کے صوفیا پر بہت گہرا اثر ڈالا۔
رفتہ رفتہ یہ خیالات اسلامی ممالک میں اس قدر عام ہوگئے کہ قطع نظر
صوفیا کے، عربی، فارسی، اردو اور دیگر زبانوں کے متصوفین شعراء بھی ''وحدت
الوجود،، کی زد میں آگئے۔ ان لوگوں نے اپنی شاعری میں اس ہمہ گیر نظریہ
کو نہایت آب و تاب کے ساتھ پیش کیا۔ جس سے بڑے مضر اثرات مرتب ہوئے،
اور عالم اسلام میں عقیدۂ توحید کی اصلی روح فوت ہوگئی۔

علامہ اقبال نے اس نظریہ' ''وحدت الوجود،، کے خلاف نہایت جرأت
کے ساتھ آواز بلند کی، اور اس کے رد عمل کے طور پر، جیسا کہ پہلے لکھا
گیا ہے، دنیا کے سامنے ''خودی،، کے نام سے اپنا جدید نظریہ پیش کیا۔
انہوں نے واضح الفاظ میں بتایا کہ نظریہ' ''وحدت الوجود،، ، جو شیخ محی
الدین ابن عربی رح کی بدولت اسلام میں عام ہوا ہے، غلط ہے، اور حقیقت
کے خلاف ہے۔ انسان، انسان ہے، اور خدا خدا۔ ایک خالق ہے، دوسرا مخلوق۔
دونوں کا حیات کے کسی مرحلہ پر بھی اتحاد وجود میں نہیں آ سکتا۔
انسان کی اپنی بالکل جداگانہ شخصیت ہے۔ وہ انفرادی زندگی کا مالک ہے
وہ تخلقوا باخلاق اللہ پر عمل کرکے اپنی شخصیت اور انفرادیت کو جس قدر
بڑھاتا ہے، اسی قدر وہ درجہ' کمال کو پہنچتا ہے۔ انجام کار وہ انسان کامل
کے منصب عظمی پر فائز ہوتا ہے۔ اسوقت اسکے اشارہ سے ہوا کا رخ بدل
جاتا ہے۔ سمندر میں عجیب و غریب تغیرات رونما ہوتے ہیں ، آسمان پر روشن
و تاباں چاند شق ہو جاتا ہے۔ ایک ٹکڑا کہیں گرتا ہے، دوسرا کہیں اور۔
اسوقت خدا اس کی بات کا لحاظ کرتا ہے۔ اس کی مرضی کے خلاف کوئی
امر صادر نہیں کرتا۔ یہ اصل میں انسان کی ''خودی،، کی عظمت اور بلندی
کا کرشمہ ہے۔ اسی بنا پر علامہ اقبال ببانگ دہل پکار اٹھتے ہیں :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

انسان کا مرتبہ اصل میں اسلام کی تعلیمات کے مطابق یہی ہے۔
شیخ محی الدین ابن عربی رح کی وساطت سے ''نو افلاطونیت،، کے خاص مسئلہ'
''وحدت الوجود،، نے اس کو تباہ کیا۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں :

''اسی نقطہ' خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے
قرآن شریف کی تفسیر کی، جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر

نہایت گہرا اثر ڈالا ہے ۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ' ''وحدت الوجود ،، کو، جس کے وہ انتھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا ۔ اوحد الدین کرمانی (م ۶۹۷ھ / ۱۲۹۸ء) اور فخر الدین عراقی (م ۶۸۶ھ / ۱۲۸۷ء) ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے ۔ اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعراء اس رنگ میں رنگین ہو گئے،، ۔

علامہ اقبال نے ''وحدت الوجود،، کے اثرات کے خلاف سخت الفاظ استعمال کئے ہیں ۔ وہ مولانا اسلم جیراج پوری کو ایک مکتوب میں رقمطراز ہیں :

''تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں پایا جاتا تھا)، تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہوسکتا ۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے، . . . . . . اور نظامِ عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کرکے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے، تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے،، ۔

اسی بنا پر انہوں نے شیخ محی الدین ابن عربی رح پر نہایت تلخ لہجہ میں تنقید کی ۔ سراج الدین پال کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

''تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے، جس نے ''لمعات،، میں ''فصوص الحکم،، محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے ۔ جہاں تک مجھے علم ہے، فصوص میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں،، ۔

(۸)

علامہ اقبال کے خیال میں مسئلہ' ''وحدت الوجود،، کا اصل منبع و ماخذ افلاطون یونانی کا نظریہ' ''تصورات،، ہے، جس کو صوفیاء اعیان ثابتہ کا متصوفانہ نام دے کر اسلامی رنگ دیتے ہیں ۔ اس لئے انہوں نے افلاطون کی سخت مخالفت کی ہے ۔ اس سلسلہ میں انہوں نے، ''اسرار خودی،، میں

''شیر اور گوسفند،، کے عنوان سے ایک حکایت نظم کی ہے جس میں انہوں نے بتایا ہے کہ گوسفند نے ''شیر،، کو کس قدر لطیف پیرایہ میں ''نفیٔ خودی،، کی تعلیم دی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے بتایا، افلاطون نے بھی دنیا کے سامنے اپنا نظریۂ تصورات، پیش کرکے بھی ''مسلک گوسفندی،، اختیار کیا ہے۔ اسلئے اسکے خیالات سے احتراز واجب ہے۔

اس حکایت میں علامہ اقبال نے بالاختصار افلاطون کے بنیادی فلسفہ پر روشنی ڈالی ہے۔ ان کا یہ شعر غورطلب ہے :

رخش او در ظلمت معقول گم　　　در کہستان وجود افگندہ سم

یعنی افلاطون کا سمند خیال ''معقولات،، کے ظلمت کدہ میں گم ہے۔ اس کے ہاں صرف تصورات ہی تصورات ہیں۔ ''کہستان وجود،، میں اس کا سمند خیال نہیں چل سکتا۔ یہاں وہ کلی طور پر عاجز نظر آتا ہے۔ اس کے ہاں اگر کسی چیز کا وجود ہے، تو محض تصورات کا ہے۔ افلاطون کا یہ مسلک ''مسلک گوسفندی،، ہے، جس سے صوفیائے اسلام بہت زیادہ متاثر ہوئے۔

گوسفندے در لباس آدم است　　　حکم او بر جان صوفی محکم است

افلاطون کا ''مسلک گوسفندی،، اختیار کرنے سے مسلمان اپنی اس ''خودی،، سے بیگانہ ہوگیا جس سے اس نے کائنات کے ایک بڑے حصہ کو مسخر کیا تھا۔ علامہ اقبال نے مسلمان کو ''خودی،، اور اس کے بے پناہ قوت سے آگاہ کرنے اور اس کے دوبارہ حاصل کرنے کے لئے اپنی گراں مایہ زندگی صرف کر دی۔

(۹)

علامہ اقبال عالم اسلام میں ایک غیر معمولی دل و دماغ لے کر آئے تھے۔ انہوں نے تاریخ تمدن اسلام کا بغور مطالعہ کیا، تو اس نتیجہ پر پہنچے کہ مسلمانوں کی پستی و زوال کا سبب نفیٔ خودی اور وہ سلبی تعلیمات ہیں، جو نظریۂ ''وحدت الوجود،، کی بدولت وجود میں آئیں۔ مسلمانوں نے اپنی ''خودی،، کا انکار و دیگر منفی تعلیمات کو اختیار کرکے اپنی عظمت، شوکت اور استقلال کو کھو دیا۔

علامہ اقبال نے اس بات پر زور دیا کہ مسلمان اپنی ''خودی،، کا احساس کرے، اور اس کی باضابطہ تربیت کے بعد نیابت الٰہی کا وہ درجہ حاصل کرے، جس کے لئے وہ دنیا میں بھیجا گیا ہے۔ ''انی جاعل فی الارض خلیفۃ،،۔

صوفیا نے نظریہ' ''وحدت الوجود،، کی رو سے معرفت خداوندی کیلئے یہ تلقین کی کہ انسان اپنی خودی کو ذات خداوندی میں فنا کردے، لیکن اس کے برخلاف علامہ اقبال نے یہ تعلیم دی کہ ''من عرف نفسہ فقد عرف ربہ،، پر عمل پیرا ہو کر اپنی ''خودی،، کا صحیح احساس اور اس کی کما حقہ معرفت حاصل کرے۔ پھر خدا کی معرفت حاصل کرے۔ ان کے نزدیک خدا کی معرفت ''خودی،، کی معرفت پر موقوف ہے۔ گویا ''خودی،، کی معرفت کے بغیر ''خدا،، کی معرفت ممکن نہیں۔

شیخ محی الدین ابن عربی رح کے ہاں اگر ساری تعلیمات کی بنیاد ''وحدت الوجود،، تھی، اور اس لئے خدا کی معرفت اس بات پر مبنی قرار دی گئی تھی کہ انسان اپنی ''خودی،، کو فنا کرکے ذات خداوندی میں گم ہو جائے، تو ''خودی،، کے پیغمبر علامہ اقبال کی ساری تعلیمات کی بنیاد ''خودی،، قرار پائی، اور اس لئے خدا کی معرفت اس امر پر موقوف ہوئی کہ انسان اپنی ''خودی،، کا صحیح احساس کرے، ''خودی،، کو برقرار رکھے اور مستحکم بنائے۔ ان کے ہاں اسطرح ''خودی،، اور ''خدا،، لازم و ملزوم ہو جاتے ہیں۔

از ہمہ کس کنارہ گیر، صحبت آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب، ہم ز خودی خدا طلب

*　　　*　　　*　　　*

خودی میں گم ہے خدائی، تلاش کر غافل
یہی ہے تیرے لئے اب صلاح کار کی راہ

''نو افلاطونیت،، کے مسئلہ' ''وحدت الوجود،، سے متاثر ہو کر جہاں دوسرے صوفیا خدا کی معرفت حاصل کرنے کی غرض سے اپنی ''خودی،، کو ''بحر وحدت،، میں گم کر دینے کے قائل ہیں، وہاں علامہ اقبال اپنی ''خودی،، کو ''بحر وحدت،، میں فنا کرکے نہیں، بلکہ اس سے الگ ایک مستقل حیثیت میں برقرار رکھ کر ''حیات جاودانی،، حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ صوفیا کے عام عقیدہ کے برخلاف ''خدا،، میں جذب ہونے کی بجائے، خود

''خدا،، کو اپنے اندر جذب کر لینے کے قائل ہیں :

مسافر جاودان زی، جاودان میر ۔۔۔ جہانے را کہ پیش آید فرا گیر
به بحرش گم شدن انجام ما نیست ۔۔۔ اگر اورا تو در گیری، فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد محال است ۔۔۔ خودی را عین خود بودن کمال است

علامہ اقبال اس شخص کو والہانہ انداز میں مبارک باد دیتے ہیں، جو ''بحر وحدت،، میں گم ہو جانے کی کوشش کرنے کی بجائے اپنی مستقل اور انفرادی شخصیت کو برقرار رکھ کر اپنے وجود کا ثبوت دیتے ہیں :

اے خوش آن جوئے تنک مایه که از ذوق خودی
در دل خاک فرو رفت و بدریا نرسید

مولانا رومی رح کا شعر ہے :

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق ۔۔۔ تا بگویم شرح درد اشتیاق

یعنی وہ ایک ایسے آدمی کی تلاش میں ہیں، جس کا دل ان کی طرح درد فراق سے پارہ پارہ ہو چکا ہو، اور خدا سے وصال کیلئے بے چین ہو، تا کہ وہ اس سے اپنا درد اشتیاق (وصال) بیان کر سکیں ۔

اس لئے کہ :

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش ۔۔۔ باز جوید روزگار وصل خویش

مولانا رومی رح کی طرح دوسرے صوفیا بھی درد فراق سے نالاں ہو کر وصال باری تعالیٰ کے شدت سے متمنی ہوتے ہیں ۔ اسلئے وہ سب اپنے آپ کو فنا کرکے خدا میں فنا ہو جانے کیلئے بے چین رہتے ہیں ۔

لیکن چونکہ علامہ اقبال کا فلسفۂ حیات ان صوفیائے کرام کے تصور زندگی سے بالکل مختلف ہے، اسلئے وہ خدا سے وصال کی بجائے فراق کے طالب ہیں ۔ مبادا ان کی ''خودی،، فنا ہو جائے ۔ وہ اس وصل سے کوسوں دور بھاگتے ہیں، جس سے ان کی انفرادی زندگی ختم ہو جانے کا اندیشہ ہو ۔

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھکے ہے فراق
وصل میں مرگ آرزو، ہجر میں لذت طلب

* * *

اے کہ نزدیک تر از جانی و پنہان زنگہ
ہجر تو خوشترم آید ز وصال دگران

*　　　*　　　*

وصل اگر پایان شوق است، الحذر
اے خنک آہ و فغان بے اثر

(۱۰)

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی رح نے بھی، جو برصغیر پاک و ہند کے ایک بہت بڑے صوفی گذرے ہیں، شیخ محی الدین ابن عربی رح کے نظریہٗ ''وحدت الوجود '' پر سخت تنقید کی ہے۔ انہوں نے بڑی شد و مد کے ساتھ یہ ثابت کیا ہے کہ سلوک میں سالک کی آخری منزل، جیسا کہ عام طور پر صوفیا کا عقیدہ ہے، ''وحدت الوجود'' نہیں۔ بلکہ اس سے بھی آگے اور ایک منزل ہے، جسے ''مقام عبدیت'' کہنا چاہئے۔ یہ وہ مقام ہے، جہاں پہنچ کر سالک پر یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ وہ ایک بندۂ محض ہے۔ ''وحدت الوجود'' کے تصور سے اس پر خدا سے اتحاد و اتصال کی جو کیفیت طاری ہوتی ہے، وہ کوئی دائمی کیفیت نہیں ہے، بلکہ عارضی ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ بندہ بندہ ہے، اور خدا، خدا۔

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی رح کے اس نقطہٗ نظر سے علامہ اقبال بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ وہ اپنی ''خودی'' کو فنا کرکے ''خدا'' یا ''انائے مطلق'' میں ضم ہو جانے کے ہرگز قائل نہیں، اور ''مقام عبدیت'' یا ''مقام بندگی'' کو ترک کرکے ''شان خداوندی'' قبول کرنے کیلئے قطعاً راضی نہیں۔

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

عطا کن شور رومی، سوز خسرو　　عطا کن صدق و اخلاص سنائی
چناں با بندگی در ساختم من　　نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی

علامہ اقبال ''مقام عبدیت'' کو حیات انسانی میں اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ ان کے عقیدہ میں یہ ''مقام عبدیت'' محکم ہو جائے، تو فقیر ''بادشاہ'' بن جاتا ہے۔

چون مقام عبدہ محکم شود　　کاسہ دریوزہ جام جم شود

(۱۱)

''وحدت الوجود،، کے زیر اثر صوفیا کائنات کی نفی کے ساتھ ساتھ، اپنی ہستی کو بھی ہیچ قرار دیتے ہیں ۔ ان کے عقیدہ میں ''حیات انسانی،، کی غایت خدا یا ہستیٔ مطلق میں ''فنا،، ہو کر ''بقا،، کا درجہ حاصل کرنا ہے ۔ لیکن علامہ اقبال ان سے اس بات میں بالکل مختلف ہیں ۔ وہ اس معاملہ میں بالکل الگ راہ اختیار کرتے ہیں ۔ کہتے ہیں، انسان کی ہستی ''حق،، ہے ۔

از خود اندیش و ازیں بادیہ ترسان مگذر
کہ تو ہستی و وجود دو جہاں چیزے نیست

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمود سیمیائی

حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے، نہیں ہے

حیات انسانی اسقدر حق ہے کہ ان کے خیال میں خدا کا منکر ملا کے نزدیک اگر کافر ہے، تو خود اپنی ذات کا منکر کافر تر ہے ۔

منکر حق نزد ملا کافر است　　منکر خود نزد من کافر تر است

(۱۲)

علامہ اقبال انسانی عظمت و شرافت کو بین طور پر پیش کرنے کیلئے انسانی ''خودی،، کے مستقل وجود کے قائل تھے، وہ کسی حالت میں بھی اس ''متاع بے بہا،، کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتے ۔ وہ ہر اس چیز اور اس بات سے اختلاف کرتے ہیں، جس سے ان کی ''خودی،، کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو ۔ چنانچہ وہ اسی بنا پر ''فنا و بقا،، کی عام صوفیانہ تعبیر سے اتفاق نہیں کرتے ۔ ''فنا و بقا،، کے قائل وہ بھی ہیں، لیکن ان کے نزدیک ''فنا و بقا،، ذات خداوندی میں نہیں، بلکہ احکام الہی کی کامل پابندی میں ہے ۔ اکبر الہ آبادی کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

''حقیقی اسلامی بیخودی (فنا) میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات، رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے

احکامِ کا پابند ہو جانا ہے۔ اسطرح کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل لا پروا ہو جائے، اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک 'فنا، ہے،،۔

مولوی ظفر احمد صدیقی کو رقمطراز ہیں :

''بہرحال حدود ''خودی،، کے تعین کا نام ''شریعت،، ہے، اور ''شریعت،، کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام ''طریقت،، ہے۔ جب احکامِ الہی ''خودی،، میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ ''خودی،، کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں ، اور صرف ''رضائے الہی،، اس کا مقصد ہو، تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے ''فنا،، کہا ہے، بعض نے اسی کا نام ''بقا،، رکھا ہے،،۔

علامہ اقبال احکامِ الہی میں فنا ہونے کا طریقہ یہ بتاتے ہیں :

اند کے اندر حرائے دل نشین ترک خود کن، سوئے حق ہجرت گزین
محکم از حق شو سوئے خود گام زن لات و عزائے ہوس را سر شکن

احکامِ الہی کی بجائے ذات خداوندی میں ''فنا،، ہونے کے متعلق وہ لکھتے ہیں :

''دوسری وہ ''بیخودی،، ہے، جو بعض صوفیائے اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک، ''ذات انسانی،، کو ''ذات باری،، میں ''فنا،، کر دینے سے پیدا ہوتی ہے، اور یہ ''فنا،، ''ذات باری،، میں ہے، نہ ''احکامِ باری تعالی،، میں،،۔

ان کے نزدیک یہ ''فنا،، یا ''بیخودی،، مذہبی اور اخلاقی اعتبار سے نہایت مضر ہے، اور ''فنا،، اور ''بیخودی،، کی یہ ''وحدت الوجودی،، تفسیر بقول ان کے ''بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی۔،، اسلئے ان کی تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال کے عقیدہ میں ''فنا،، کے معنی ''فنا فی احکامِ اللہ،، ہے نہ کہ ''فنا فی ذات اللہ،، جیسا کہ صوفیا کا عام مسلک ہے۔ اسلئے ان کے نزدیک ''اتحاد بذات حق،، کوئی شے نہیں۔ انسان ایک خاص ''انفرادی شخصیت،، کا مالک ہے۔ اس کی اس ''انفرادی

حیثیت،، اور خدا کی ''انفرادیت،، میں کوئی تضاد نہیں ۔ خدا ایک کامل ترین ''فرد،، ہے ۔ لا محالہ انسان اور خدا کے مابین جو نسبت ہے، وہ ''عبدیت،، کی نسبت ہے، نہ ''عینیت،، کی ۔ انسان عابد ہے، اور خدا معبود ۔

حدیث شریف میں آیا ہے : لولاک لما خلقت الافلاک (اگر تو نہ ہوتا، تو ہرگز میں آسمانوں کو پیدا نہ کرتا) اس کے مطابق مسلمان کو چاہئے کہ وہ اپنی ''خودی،، کو فاش تر دیکھے ۔ اس میں انسان کی کتنی بزرگی اور عظمت بتائی گئی ہے ۔ اس بنا پر ''معرفت خداوندی،، کے لئے اس سے ''اتحاد و اتصال،، پیدا کرنے کی کوشش کی بجائے یہی کہنا مناسب ہے : ما عرفناک حق معرفتک (ہم نے تجھ کو نہیں پہچانا، جس طرح تجھے پہچاننے کا حق ہے) ۔

مسلمان را ہمیں عرفان و ادراک   کہ در خود فاش بیند رمز لولاک
خدا اندر قیاس ما نہ گنجد   شناس آن را کہ گوید ما عرفناک

(۱۳)

علامہ اقبال نے نظریۂ ''وحدت الوجود،، کی جو شدید مخالفت کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عقیدہ میں ''توحید،، کے مسئلہ میں ''وحدت و کثرت،، کا سوال پیدا نہیں ہوتا ۔ یعنی یہ بات نہیں کہ ''وحدت،، کے مقابلہ میں ''کثرت،، آتی ہے، اور اسلئے جب تک ''کثرت،، کو نہ مٹایا جائے اس وقت تک صحیح ''وحدت،، قائم نہیں ہو سکتی ۔

علامہ اقبال کے نزدیک مسئلۂ ''توحید،، میں ''وحدت،، کے مقابلہ میں ''کثرت،، نہیں، بلکہ ''شرک،، آتا ہے ۔ قرآن مجید میں آیا ہے ۔ ''قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الھکم الہ واحد ۔ فمن کان یرجو لقاء ربہ فالیعمل عملاً صالحاً ولا یشرک بعبادۃ ربہ احداً — (کہہ، بیشک میں تمہاری ہی طرح ایک بشر ہوں ۔ مجھ پر یہ وحی کی جاتی ہے ۔ بیشک تمہارا معبود ایک ہی معبود ہے ۔ پس جو شخص اپنے رب سے ملنے کی امید رکھتا ہے، اسکو چاہئے عمل صالح کرے، اور اپنے رب کی عبادت میں اور کسی کو شریک نہ کرے) یہی دراصل اسلامی ''توحید،، ہے ۔ اس کے لئے ''کثرت،، کو معدوم قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں ۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں ۔

''اسلام کی روح توحید ہے ۔ اور اس کی ضد ''کثرت،، نہیں بلکہ ''شرک،،

ہے ۔ خدا انسان اور کائنات کا خالق ہے ۔ اس نے امر ''کن،، سے ان دونوں کو پیدا کیا ہے ۔ ''آمر،، و ''مامور،، اور ''خالق،، و ''مخلوق،، میں کلی مغایرت ہے ۔ ''آمر،، اپنے فعل ''امر،، سے اور ''خالق،، اپنے فعل ''تخلیق،، سے خارج ہے ۔

آمر و خالق برون از امر و خلق　　ما زشست روزگاران خستہ حلق

''توحید،، کے معاملہ میں اقبال ''ہمہ از اوست،، کے قائل ہیں ۔ ''تخلیق،، کے بعد اگرچہ ''انسان،، ایک ''مستقل وجود،، کا مالک ہوگیا، لیکن اس کا مالک بننا درحقیقت خدا کے فضل و کرم سے ہے ۔ خدا اگر نہ ہوتا، تو اس کا بھی وجود ممکن نہ تھا ۔

خودی را از وجود حق وجودے　　خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ این تابندہ گوہر　　کجا بودے اگر دریا نہ بودے

علامہ اقبال کے نزدیک دین اسلام میں ''توحید،، کا یہی مفہوم ہے، جس پر عمل پیرا ہو کر انسان جہاں میں یگانہ و یکتا ہو جاتا ہے ۔

رہے گا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا
اتر گیا جو ترے دل میں لا شریک لہ

(۱۴)

علامہ اقبال کا ''فلسفۂ خودی،، کیا ہے، اور اس کے صحیح معنی اور لوازمات کیا ہیں، مندرجۂ بالا سطور میں جہاں تک ہوسکا، خود علامہ اقبال ہی کے الفاظ میں بالاختصار بیان کئے گئے، جس سے ہر شخص بہ آسانی سمجھ سکتا ہے کہ ''خودی،، کا اصل مفہوم اور اس کی غرض و غایت کیا ہے ۔ لیکن علامہ اقبال کا یہ بہت بڑا المیہ ہے، جیسا کہ شروع میں بتایا جا چکا ہے کہ انہوں نے زندگی بھر اپنی تمامتر توجہات اور کوششیں صرف کرکے اپنے جس نظریۂ ''خودی،، کو بین صورت اور واشگاف الفاظ میں، پوری انسانیت، خصوصاً ملت اسلامیہ کی فلاح و بہبود کے لئے پیش کیا تھا، اس کو آج بعض اہل علم ملیا میٹ کرنے اور خاک بہن ملانے پر تلے ہوئے ہیں ۔ وہ اس عظیم مقصد کو فوت کرنے پر مصر نظر آتے ہیں، جس کو حاصل کرنے کیلئے علامہ اقبال نے اپنی ساری عمر وقف کردی تھی ۔ وہ مقصد اور کچھ نہیں تھا، سوائے اس کے کہ انسان، جو ''اشرف المخلوقات،، ہے، اپنے منصب عظمی سے

آگاہ ہو۔ اس مقصد کو واضح کرنے کی خاطر وہ بڑے سے بڑے فلسفی، صوفی اور ہر دلعزیز شاعر پر بھی سخت سے سخت حملہ کرنے سے نہیں چوکے۔ انہوں نے افلاطون اور دوسرے فلسفیوں کے ساتھ ساتھ دنیائے اسلام کی ایک بہت بڑی ہستی شیخ محی الدین ابن عربی رح پر محض حیات انسانی کے بارے میں ان کے خاص نقطہ نظر کی وجہ سے، کڑی تنقید کی۔ انہوں نے لسان الغیب خواجہ حافظ شیرازی کو بھی معاف نہیں کیا۔ ان کے بارے میں بھی انہوں نے ایسے سخت کلمات استعمال کئے کہ خواجہ حافظ کے عقیدت مندوں کی، جو تمام اسلامی ممالک میں پھیلے ہوئے ہیں، دشمنی مول لی۔

علامہ اقبال ایک عظیم مفکر اور شاعر تھے۔ ان کے بیش بہا افکار و خیالات سے لوگ بقدر حوصلہ فیض حاصل کرتے ہیں۔ کوئی کم، کوئی زیادہ — ان کے عقیدت مند اور شیدائی ساری دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں۔ آج شاید ہی کوئی ملک ایسا ہو، جہاں جوش و خروش کے ساتھ علامہ اقبال کی یاد نہ منائی جاتی ہو، اور ان کی حیات بخش تعلیمات کا ذکر نہ کیا جاتا ہو۔

پس از من شعر من خوانند و دریا بند و می گویند
جہانے را دگر گوں کرد یک مرد خود آگاہے

علامہ اقبال کی اسی عظمت، اور ان سے اسی بے پناہ عقیدت کی بنا پر ان سے متعلق ملک کے اندر اور باہر مختلف زبانوں میں بیشمار کتابیں لکھی گئی ہیں، لکھی جا رہی ہیں، اور آئندہ لکھی جائیں گی۔ یہ واقعی بہت خوش آئند بات ہے۔

لیکن افسوس کہ ہمارے برصغیر پاکستان و ہند کے بعض اہل علم ایسے بھی ہیں، جو ان کی تعلیمات کو غلط طریقے سے پیش کر رہے ہیں۔ مثال کے طور پر یہاں صرف دو آدمیوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ ایک ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ہیں، دوسرے پروفیسر یوسف سلیم صاحب چشتی۔ ڈاکٹر میر ولی الدین نے اپنے ایک مضمون 'اقبال کا فلسفہ خودی' میں ''خودی،، پر اس انداز سے بحث کی ہے کہ علامہ اقبال کے مطمح نظر اور دوسرے ''وحدت الوجودی،، فلسفیوں کے خیالات میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کا فلسفہ ''خودی، شیخ محی الدین ابن عربی رح کی ''وحدت الوجودی،، ، تعلیمات کی صدائے بازگشت ہے۔ نمونہ کے طور پر مندرجہ ذیل اقتباسات ملاحظہ ہوں :

علامہ اقبال کے تین شعر پیش کرنے کے بعد مذکورۂ بالا مضمون کا آغاز ان الفاظ میں ہوتا ہے :—

''اس جہان رنگ و بو میں کیا کوئی چیز حقیقی کہلائی جا سکتی ہے؟ کیا یہ زمین و آسمان، یہ کاخ و کو حقیقی و واقعی ہیں ؟ کیا ان کے وجود میں شک نہیں کیا جا سکتا ؟ کیا ان کو حواس کا دھوکا، واہمہ کا آفریدہ نہیں قرار دیا جا سکتا ؟ . . . . . .
کیا دور سے بلند مینارے ہمیں مدور نظر نہیں آتے، اور ان ہی کا نزدیک سے مشاہدہ کیا جائے، تو کیا یہ مربع نہیں پائے جاتے ؟ . . . . . . اور خواب میں تو ہم کیا نہیں دیکھتے، اور نہایت وضاحت کیساتھ دیکھتے ہیں۔ تا ہم یہ مانی ہوئی بات ہے کہ ان کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا ! کیا یہ ممکن نہیں، خواہ کتنا ہی دور از قیاس کیوں نہ ہو کہ اب بھی خواب ہی دیکھ رہا ہوں، یا جس قلم سے بیٹھا لکھ رہا ہوں، اس کا اور اس سے لکھنے والے ھاتھ کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو۔ یہ محض فریب و التباس ہو . . . . . . ،،

اس کے بعد علامہ اقبال کے یہ تین شعر نقل کئے گئے ہیں :

توان گفتن جہان رنگ و بو نیست   زمین و آسمان و کاخ و کو نیست
توان گفتن کہ خوابے یا فسونے است   حجاب چہرۂ آں بے چگونے است
توان گفتن ہمہ نیرنگ ہوش است   فریب پردہ ھائے چشم و گوش است

اس بیان میں بالکل ''وحدت الوجودی،، انداز پایا جاتا ہے، اور وہ توضیح افلاطون کے نظریہٴ تصورات سے ملتی جلتی ہے۔ جہاں تک ''کائنات رنگ و بو،، کا تعلق ہے، علامہ اقبال بھی ان باتوں سے اتفاق کرتے ہیں، جیسا کہ ان کے مندرجہٴ بالا اشعار سے ظاھر ہے۔ لیکن جہاں تک انسان اور اس کی ''خودی،، کا تعلق ہے، ان کا نقطہٴ نظر بالکل جداگانہ ہے۔ وہ کبھی انسان اور اس کی ''خودی،، کو ہیچ نہیں قرار دیتے۔ چنانچہ ان تین اشعار کے فوراً بعد علامہ اقبال کہتے ہیں :

خودی از کائنات رنگ و بو نیست   حواس ماسیان ماو او نیست

ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب نے اپنے مطلب کے لئے تین شعر تو مثال

کے طور پر پیش کر دیئے، لیکن ان اشعار کے فوراً بعد ''خودی،، کے بارے میں جو شعر تھا، اسے چھوڑ دیا۔ اس لئے کہ وہ ان کے نقطہ نظر کے خلاف جاتا تھا۔ وہ اگر انسان کو بھی لپیٹ میں نہ لے لیتے، تو ان کا بیان درست تھا۔ مگر تعجب تو یہ ہے کہ وہ خود اپنے وجود کو بھی فریب و التباس قرار دیتے ہیں۔

اس کے بعد انہوں نے افلاطونی انداز میں ''خودی،، کی مزید توضیح و تشریح کرتے ہوئے، ''اسرار خودی،، کے ان اشعار کا حوالہ دیا ہے، جن میں ''خودی،، کے وجود کے بارے میں کہا گیا ہے، اور خاص خاص لفظوں کے نیچے اپنے نقطہ نظر کے مطابق وضاحتی نوٹ دیا ہے :

پیکر ہستی ز آثار خودی است — ہرچہ می بینی ز اسرار خودی است
خودیٔ مطلق یا حق تعالیٰ . . . آثار — حق

خویشتن را چون خودی بیدار کرد — آشکارا عالم پندار کرد
ارادۂ تخلیق کرد

صد جہان پوشیدہ اندر ذات او — غیر او پیدا است از اثبات او
بحیثیت صور علمیہ — صور علمیہ — تجلی

اوپر کے اشعار میں ''خودی،، کو ڈاکٹر میر ولی الدین نے انائے مطلق سے تعبیر کیا ہے، اور تصورات یا صور علمیہ کی وہی تفسیر اس سے وابستہ کردی، جو فلسفۂ ''وحدت الوجود،، کی بنیاد ہے، اور جس کے خلاف علامہ اقبال نے علم بغاوت بلند کیا۔

اسی مضمون میں آگے چل کر ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں :

''خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے ہے (وجود تا بہ) اور ہمارا نمود (ظہور) حق تعالیٰ ہی کی تجلی سے ہے، اور حق تعالیٰ کا ظہور ہماری ہی صورتوں سے ہے۔،، اس کے بعد اپنے تشریحی نوٹ کے ساتھ علامہ اقبال کے یہ دو شعر نقل کئے ہیں :

خودی را از وجود حق وجودے — خودی را از نمود حق نمودے
(وجود تا بہ) — (ظہور تا بہ)

نمی دانم کہ این تا بندہ گوہر — کجا بودے اگر دریا نبودے
(انائے مطلق) — (انائے مطلق)

دوسرے شعر میں تابندہ گوہر اور دریا دونوں کے نیچے انہوں نے ''انائے مطلق،، لکھا ہے، جو بالکل غلط ہے ۔ دریا کی تعبیر، ''انائے مطلق،، تو درست ہے، مگر تابندہ گوہر، سے مراد ہرگز ''انائے مطلق،، نہیں، بلکہ انسان کی ''انفرادی خودی،، ہے ۔

ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب نے تو خیر صرف ایک مضمون میں فلسفہ ''خودی،، پر بحث کی ہے، جس سے علامہ اقبال کی تعلیمات کو وسیع پیمانے پر نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں ہے ۔ لیکن پروفیسر یوسف سلیم صاحب چشتی نے تو کمال کر دیا ۔ انہوں نے اس موضوع پر اتنا لکھا کہ شاید ہی کوئی ان کا مقابلہ کر سکے ۔ علامہ اقبال کی کوئی تصنیف ایسی نہیں ہے، جس کی انہوں نے شرح نہ لکھی ہو ۔ ان شرحوں میں انہوں نے علامہ اقبال کی تعلیمات کو ''وحدت الوجود،، کے رنگ میں پیش کیا اور ان کو اسی افلاطونی گرداب میں لے آئے، جس سے بچ نکلنے کے لئے علامہ اقبال عمر بھر جہاد کرتے رہے ۔

اس مضمون میں پروفیسر یوسف سلیم صاحب چشتی کی ان ساری شرحوں کا جائزہ لینا تو در کنار، ایک شرح پر بھی سیر حاصل بحث کرنے کی گنجائش نہیں ۔ اسلئے ایک دو مثالوں پر اکتفا کی جاتی ہے ۔

اوپر ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب کے مضمون پر بحث کرتے ہوئے، ''اسرار خودی،، کے جن اشعار کا حوالہ دیا گیا تھا، یہاں بھی وہی اشعار نقل کئے جاتے ہیں، اور دیکھتے ہیں پروفیسر یوسف سلیم صاحب چشتی نے ان اشعار کی شرح کس طرح کی ہے ۔

پیکر ہستی ز آثار خودی است ہر چہ بینی ز اسرار خودی است

پروفیسر موصوف لکھتے ہیں : ''شعر کا مطلب یہ ہے کہ یہ کائنات، انائے مطلق (خدا) کے عمل کا نتیجہ ہے ۔ اللہ تعالی ہی نے اسکو خلعت وجود عنایت کیا ہے ۔ یعنی کائنات کا وجود ظلی ہے ۔ مستقل بالذات نہیں ہے ۔،،

خویشتن را چون خودی بیدار کرد آشکارا عالم پندار کرد

اس پر وہ لکھتے ہیں : ''جب انائے مطلق نے تخلیق عالم کا ارادہ فرمایا، تو اس کے ارادہ کی بدولت، اس کا علم ازلی کائنات کی شکل میں آشکارا

ہوگیا۔ یعنی اسکے علم نے خارجی شکل اختیار کر لی۔ عالم پندار سے مراد وہ عالم ہے، جو انائے مطلق کے ذہن میں موجود تھا،،۔

صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او　　غیر او پیداست از اثبات او

اس کے معنی وہ یہ تحریر فرماتے ہیں: ''اس کی ذات میں ایسے ایسے سینکڑوں جہاں پوشیدہ ہیں، یعنی اسکی قدرت لا محدود ہے، اور اس کے جلوے غیر متناہی ہیں۔ اور جب ہم انائے مطلق کا اثبات کرتے ہیں، تو اسکے ضمن میں انائے مقید کا ثبوت بھی ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مطلق کا تصور مقید کے تصور کے بغیر ناممکن ہے،،۔

در جہان تخم خصومت کاشت است　　خویشتن را غیر خود پنداشت است

اس پر ارشاد ہوتا ہے: ''انائے مقید چونکہ پرتو ہے انائے مطلق کا، اسلئے دراصل وہ غیر نہیں ہے (غیر اللہ کا تو وجود ہی نہیں ہے)، لیکن تعینات کی وجہ سے انائے مطلق نے انائے مقید کو اپنا غیر سمجھ لیا ہے، اور اس وجہ سے کائنات میں خصومت اور پیکار کا رنگ پیدا ہوگیا ہے،،۔

سازد از خود پیکر اغیار را　　تا فزاید لذت پیکار را

اس شعر کے پہلے مصرع کے بارے میں رقمطراز ہیں: ''اس مصرع میں ''از خود،، کا مفہوم ''اصل نظام عالم از خودی است،، پر غور کرنے سے واضح ہو سکتا ہے۔ یہ کائنات اللہ سے اسی طرح نکلی ہے، جس طرح آم کی گٹھلی یا نیم کی نمکولی سے آم یا نیم کا درخت۔

''انسان کی روح کہیں باہر سے نہیں آتی۔ اللہ ہر شخص کے کالبد میں اپنی ہی روح کا کچھ حصہ پھونک دیتا ہے،،۔

(ملاحظہ ہو، شرح اسرار خودی، صفحہ ۲۶۱ تا ۲۶۰)

(۱۶)

اوپر جن اشعار کی شرح پیش کی گئی ہے ان اشعار سے علامہ اقبال کا ہرگز یہ مقصد نہ تھا کہ ''وحدت الوجود،، کے زیر اثر ''انائے مطلق،، اور ''انائے مقید،، کا جھگڑا کھڑا کر دیا جائے، اور ''خدا،، کو ''خودی،، کا نیا نام دیکر پیش کیا جائے۔ ''خدا،، اپنی جگہ پر موجود ہے۔ اسے ''خودی،، کے تصور میں، جو کہ انسان سے تعلق رکھتا ہے، کھینچ کر لانے کی کوئی

وجہ نظر نہیں آتی ۔ ان اشعار میں تو صرف علامہ اقبال نے ''خودی،، کی اس ہمہ گیر قوت اور اس کی ان عالمگیر اثرات کا ذکر کیا ہے ۔ جو اس میں پنہاں ہیں۔

''خودی،، کی ناقابل تجزیہ قوت یا جذبہ کائنات کی ہر شے میں موجود ہے:

خفتہ در ہر ذرہ نیروئے خودی است

کوہ، دریا، موج، سبزہ، شمع، زمین، مہر وغیرہ ہر شے اس قوت لا متناہی کی حامل ہے :

کوہ چون از خود رود، صحرا شود — شکوہ سنج جو شش دریا شود
موج تا موج است در آغوش بحر — می کند خود را سوار دوش بحر
سبزہ چون تاب دمید از خویش یافت — ہمت او سینہ گلشن شگافت
شمع ہم خود را بخود زنجیر کرد — خویش را از ذرہ ہا تعمیر کرد
چون زمین بر ہستیٔ خود محکم است — ماہ پابند طواف پیہم است
ہستیٔ مہر از زمین محکم تر است — پس زمین مسحور چشم خاور است

لیکن اس ''خودی،، کا کامل ترین مظہر ''اشرف المخلوقات،، یعنی ''انسان،، ہے ۔ خدا نے اپنے عین فضل و کرم سے ''انسان،، کو اس بیش بہا انعام سے نوازا، تا کہ وہ نیابت الٰہیہ کے منصب عظمی سے صحیح معنوں میں عہدہ برآ ہوسکے ۔

علامہ اقبال کے فلسفہ کی ''وحدت الوجودی،، تعبیر جیسا کہ پروفیسر صاحب نے کی ہے، بالکل حقیقت کے خلاف ہے ۔

ہمارے یہ محترم بزرگ اگر نظریۂ ''وحدت الوجود،، ہی کو ''حیات،، کی صحیح تعبیر سمجھتے ہیں، تو سمجھا کریں، کون منع کرتا ہے ۔ لیکن اس کے زیر اثر اپنے خیالات کے اظہار کے لئے علامہ اقبال کا سہارا لینا کسی طرح صحیح نہیں ہے ۔ وہ علامہ اقبال کے فلسفۂ ''خودی،، کے جدید مفہوم کو اگر اپنے عقیدہ کے مطابق نہیں پاتے، تو بہتر ہے ان پر نکتہ چینی کریں، اور ان کے خلاف لکھیں ۔ لیکن علامہ کے خیالات کو غلط طریقہ سے پیش کرنے کا کیا جواز ہو سکتا ہے ؟ علامہ اقبال کی ''خودی،، کی ''وحدت الوجودی،، تعبیر حقیقت کے بالکل منافی ہے ۔

تبصرے

* داستان زبان اردو
* از ڈاکٹر شوکت سبزواری۔
* ناشر : — کل پاکستان انجمن ترقی اردو کراچی۔
* ضخامت : — ۲۰۳ صفحات — قیمت ۵ روپے۔

اردو ترکی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی لشکر ہیں۔ اول اول اسے اردوئے معلیٰ شاھجہان آباد کہا گیا۔ آخر کثرت استعمال سے صرف اردو رہ گیا۔ اردو کے حقیقی ماخذ اور اسکے ارتقاء کے بارے میں مختلف نظریات پائے جاتے ہیں۔ مولانا محمد حسین آزاد نے جو نظریہ پیش کیا اس میں اردو کو برج بھاشا کی بیٹی قرار دیا ہے۔ اسکے مقابلہ میں مولانا محمود شیرانی نے اردو کا مخرج پنجابی کو قرار دیا۔ کسی نے پالی کو اردو کی اصل قرار دیا۔ غرض محققین میں اردو کی اصل کے بارے میں کافی اختلاف پایا جاتا رہا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب میں مصنف محترم نے مختلف حیثیتوں سے اس مسئلہ کا جائزہ لیا ہے اور اردو کے ماخذ لسانی اختلافات، اسکے صرفی و نحوی نشو نما، زبان اردو کے مزاج و منہاج اور دیگر زبانوں کے مزاج کے مقابلہ میں اسکے ارتقائی منازل، تاریخی پس منظر غرض مختلف حیثیات سے عقلی اور نقلی جائزہ لیکر مولانا محمود شیرانی اور محمد حسین آزاد کے نظریات کی تردید کی گئی ہے۔

کتاب میں اصل اھمیت مولانا محمود شیرانی کے نظریہ کو دی گئی ہے اور کتاب کے بیشتر مباحث انہی کی زد میں ہیں۔ اس سلسلہ میں مصنف نے بڑی عرق ریزی اور محنت سے پنجابی اور اردو کا تقابلی مطالعہ کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ اردو میرٹھ اور دھلی کی زبان کا نام ہے۔ یہ اسی نواح میں بولی جاتی تھی اور بھی اسکا مولد و مسکن ہے۔ گیارھویں صدی عیسوی میں یا اس سے کچھ پہلے اردو کے خط و خال ابھرے اور اردو نے قدیم مغربی ھندی سے ترقی پا کر موجودہ شکل اختیار کی۔ اردو دوآبے کی زبان ہونے کی وجہ سے مرکزی اھمیت رکھتی تھی۔ آس پاس کی زبانوں نے اس سے فیض اٹھایا۔ ان فیض اٹھانے والی زبانوں میں پنجابی، راجستھانی اور گجراتی سب شامل ہیں۔ اردو مسلمان سپاھیوں کی بدولت ملک کے گوشے گوشے میں پہنچی اور جہاں گئی وھاں کی زبان سے گھل مل گئی لیکن اس تمام عرصہ میں اسکا تعلق اپنے مولد و مسکن سے نہیں ٹوٹا۔

اگر یہ تعلق کبھی کم بھی ہوا ہو تو فوراً پھر قائم ہوگیا ۔ اور ان مقامات کی اردو دھلی کی اردو سے بچھڑنے نہ پائی ۔ اصل معیار دھلی کی اردو تھی جسپر جانچ پرکھ کی جاتی بلکہ دوسرے مقامات کے رھنے والے لہجہ میں بھی دھلی کی نقل کرنے کی کوشش کرتے ۔

یہ ایک بدیہی حقیقت ھے کہ زبان کبھی ایک سی حالت میں نہیں رھی۔ وہ مقامی اثرات سے متاثر بھی ھوتی ھے اور انھیں متاثر بھی کرتی ھے۔ اردو نے جہاں دیگر زبانوں سے الفاظ کے ذخیرے اپنائے وھاں اسنے اسکے مقابلہ میں دیگر زبانوں کو کئی گنا زیادہ متاثر کیا اور مرکزی حیثیت اردو کو ھی حاصل رھی ۔ ڈاکٹر شوکت سبزواری نے بڑی محنت اور تحقیق کے ساتھ اپنے اس نظریہ کو ثابت کیا ھے اور اس سلسلہ میں مختلف محققین کے حوالے بھی دئے ھیں ۔

ڈاکٹر صاحب کی کامیاب کوشش قابل داد ھے ۔

(ا ــ ا)

---

* جیتا جاگتا ۔
* مصنف : ــ ابن طفیل ۔
* مترجمہ : ــ ڈاکٹر محمد یوسف، صدر شعبہ عربی، کراچی یونیورسٹی ۔
* ناشر : ــ کل پاکستان انجمن ترقی اردو کراچی ۔
* قیمت : ــ تین روپے پچاس پیسے ۔
* ضخامت : ــ ۱۶۱ صفحات ۔

ابن طفیل ان اولین مسلم مفکرین میں سے ھے جنھوں نے اپنے انشاء اور فلسفیانہ خیالات کی بدولت بہت جلد ممتاز مقام حاصل کرلیا ۔ زیر تبصرہ کتاب ابن طفیل کی تصنیف حئی بن یقظان کا اردو ترجمہ ھے ۔ ڈاکٹر صاحب نے کتاب کے شروع میں ایک بہت پر مغز مقدمہ تحریر فرمایا ھے جس میں اسلام میں علم کے مقام سے بحث کی گئی ھے اور اسکے ساتھ ھی ابن طفیل کے فکری پس منظر پر بھی تبصرہ کیا گیا ھے ۔ اسلام میں عقل و نقل سے بحث کرتے ھوئے مصنف محترم نے یہ ثابت کیا ھے کہ اسلام نے انسان کی فطری عقل کو جلا بخشنے اور اسکی ہدایت و رھنمائی کرنے کے بیشمار مواقع فراھم کئے ھیں، چند بنیادی اصول اور عقائد اٹل ھیں انھیں نہیں بدلا

جا سکتا۔ اسکے باوجود اسلام ایک تحریک ہے جسمیں سائنسی ترقی کے امکانات بھی بہت قوی ہیں اور تاریخ اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ مسلمان ہی علم سائنس کے موجد رہے ہیں۔ اسلام میں فکری آزادی کی تحریک اور روایت و درایت کی اہمیت نو مسلموں کا اسلام میں نئے نئے خیالات کا تعارف کرانا اور مسلم منکرین کا انہیں تنقید کے ترازو میں تولنا پرکھنا اور جانچنا غرض ان تمام مسائل پر مصنف محترم نے اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ مقدمہ کے بعد ابن طفیل کی فکر کا ایک جائزہ لیا گیا ہے اور پھر ابن طفیل کے مقدمہ کا خلاصہ جسے اکثر مغربی مترجمین نظر انداز کر گئے ہیں وہ بھی شامل کرلیا گیا ہے۔

اب حئی بن یقظان کا اصل مقدمہ شروع ہوتا ہے۔ جسمیں تمثیلی انداز میں تخلیق آدم کا ایک ارتقائی نظریہ پیش کیا گیا ہے۔ ابن طفیل نے اپنے مخصوص ادبی انداز میں مابعد الطبیعات کے بعض بنیادی مسائل سے بحث کی ہے۔ یہ سب کچھ قصہ کی صورت میں ہے۔ ایک ایسے انسان کا قصہ جسنے درندوں کے درمیان آنکھیں کھولیں جو انسانوں سے ناواقف تھا اپنے ماحول میں پلنے اور پرورش پانے کے بعد وہ جن مسائل پر غور و فکر کرتا ہے ان میں اس کی اپنی ذات کا مبداء و انتہا اچھائی اور برائی تخلیق کائنات اور اس میں انسان کا مقام نفس ناطقہ اور روح کل انبیاء و رسل کی ضرورت اور ان کا مقصد بعثت غرض وہ بنیادی مسائل جن کا تعلق ہماری زندگی کے عملی اور فلسفیانہ پہلو سے ہے حئی بن یقظان کا مرکز فکر بنتے ہیں۔ انکے بارے میں وہ اپنی ایک مخصوص رائے قائم کرتا ہے۔ اسی زمانہ میں اسکی ملاقات ابسال سے ہوتی ہے۔ اجنبیت کے پردے آہستہ آہستہ دور ہوتے ہیں اور حئی ابسال پر ایمان لے آتا ہے۔ دونوں اس تنہائی سے نکل کر عوام میں آتے ہیں مگر عوام ان کی طرف توجہ نہیں کرتے یہ پھر اسی تنہائی اور سکون کی زندگی کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔

گو تبصرہ کرتے وقت ہمارے سامنے عربی متن نہیں ہے لیکن موجودہ ترجمہ میں کسی مقام پر بھی اجنبیت اور ٹھیراؤ محسوس نہیں ہوتا بلکہ کتاب شروع کر دینے کے بعد ایک ہی نشست میں ختم کردینے کو دل چاہتا ہے۔

* نصرتی
* مؤلفہ : — ڈاکٹر مولوی عبدالحق مرحوم ۔
* ناشر : — کل پاکستان انجمن ترقی اردو کراچی ۔
* قیمت : — ۵ روپے ۔ * ضخامت : — ۲۲۳ صفحات ۔

دکن کی مسلمان حکومتوں میں عادل شاہی حکومت بڑی اہمیت رکھتی ہے اسکا قیام بہمنی سلطنت کے زوال کے ساتھ ہی وجود میں آیا اورکئی قابل الوالعزم اور هنر مند بادشاہ اس تخت پر بیٹھے ۔ خاص طور پر علی عادل شاہ اور ابراهیم عادل شاہ وغیرہ ۔

اسی زمانہ میں دکن میں نصرتی نام کا ایک شاعر گذرا ہے جو ملک الشعراء بیجاپور کے لقب سے پکارا جاتا ہے ۔ نصرتی دکنی زبان کا قادر الکلام شاعر تھا ۔ اور اسکا کلام محققین اردو کیلئے ایک سرمایہ سے کم نہیں ۔ یوں تو دکن میں اردو کی ترقی پر ناقدین نے بہت کچھ کام کیا ہے لیکن نصرتی پر اتنی مفصل اور تحقیقی گفتگو کہیں اور نہیں ملتی ۔

زیر تبصرہ کتاب میں پہلے تو نصرتی کے ذاتی حالات کا ایک مختصر بیان ہے پھر اسکے تین اهم مجموعوں یعنی گلشن عشق، علی نامہ اور تاریخ سکندری پر تبصرہ کیا گیا ہے چونکہ موجودہ دور میں دکنی زبان سے بہت کم افراد کماحقہ، واقفیت رکھتے هیں اسلئے اشعار کا ترجمہ بھی ساتھ هی نقل کردیا گیا ہے ۔ نصرتی کے کلام کی سب سے نمایاں خصوصیت اسکی سادگی اور تاثر کی گہرائی ہے ۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ نصرتی کا مشاهدہ بہت گہرا ہے ۔ خاص طور پر اسے مناظر فطرت کی عکاسی پر پوری قدرت حاصل ہے ۔ گلشن عشق میں ایک حکایت عشق بیان کی گئی ہے اور هجر و وصال کی کیفیات کو پورے کمال سے پیش کیا گیا ہے ۔ علی نامہ میں رزم و بزم جنگ و جدل، عدل و انصاف اور دیگر واقعات و احوال خاص شاعرانہ انداز میں بیان کئے گئے هیں ۔ نصرتی کے اکثر قصائد خاصے طویل هیں کوئی ۱۵۰ اشعار کا کسی میں ۱۰۸ اور کسی میں ۲۲۰ ۔

نصرتی کے کلام پر تبصرہ کچھ اس انداز سے کیا گیا ہے کہ نصرتی کا اچھا خاصا انتخاب بھی قارئین کے سامنے آ جائے یہ ایک خوبی بھی ہے اور خامی بھی ۔ خوبی اسلئے کہ اس کتاب کے پڑھنے کے بعد آپکو نصرتی کو الگ سے پڑھنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اسکا بیشتر کلام جو معانی و فن کے اعتبار

سے اہم ہے اسمیں آگیا ہے ۔ اور خامی اسلئے کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کی تالیف میں تنقید کی اسی نئی تکنیک سے کام لیا گیا ہے کہ انتخاب کلام اور اسپر یونہی چلتا سا تبصرہ کرکے ضخامت کو بڑھا دیا جائے بہرحال کتاب قدیم اردو سرمایہ کے شائقین کیلئے دلچسپی کا باعث ہے ۔ کتاب کے آخر میں ایک مختصر فرہنگ بھی دے دیا گیا ہے ۔ انداز تحریر کی پختگی اور شگفتگی کے بارے میں صرف اتنا کہدینا کافی ہے کہ یہ اردو کے صاحب طرز ادیب مولوی عبدالحق مرحوم کے قلم سے ہے ۔

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

THE Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and publishes articles which explain, elucidate, or develop Iqbal's ideas on politics, ethics, education, history, economics, philosophy, sociology, psychology, literature, art, comparative religion, Islamics, etc., or otherwise deal with subjects in which Iqbal was interested.

Published alternately

in

English and Urdu

SUBSCRIPTION

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 8/-	£ 1

PRICE PER COPY

Pakistan	Foreign countries
Rs. 2/-	5 s.

All contributions should be addressed to the Editor, Iqbal Review, 84, Pakistan Secretariat, Karachi.

Published by Dr. Mohammad Rafiuddin, Director, Iqbal Academy, Pakistan, Karachi and printed by him at the Ferozsons Press, Karachi.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

JULY 1962

IN THIS ISSUE

THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI